صحوة التوحيد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي



د. محمد العبد الكريم

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

صحوة التوحيد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي

د. محمد العبد الكريم

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

صحوة التوحيد

دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر
العبد الكريم، محمد
صحوة التوحيد: دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي/ محمد العبد الكريم.
١٦٨ ص.
ISBN 978-9953-533-90-2
١. الإسلام - عقائد. ٢. التحليل الخطابي - النواحي السياسية. أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويات

مدخـــل

أولاً: الثورة التوحيدية

لقد جاء الإسلام تحريراً للإنسان والجماعات، واستقبلته البشرية مُحرِّراً من سجن الإمبراطوريات والدول القومية. لقد حول الإسلام الدين نفسه من وسيلة تقييد للشعوب واستعباد لها، أو من أفيون لها، إلى وسيلة لتجاوز هذه الإمبراطوريات ونماذجها. إن من أهم نتائج الإسلام وأكثرها حسماً، رؤية الله كسلطة عليا ولانهائية، والمقر الحقيقي لكل المثل العليا، ومن ثَم حرمان حكومات القوة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية. لقد جمع الإسلام جميع الأديان رسالة المسيح في التبشير والخلاص عن طريق الإيمان، ورسالة موسى بدعوة المؤمنين إلى القتال والشهادة في سبيل تحرير الإنسان من العبودية والطغيان. لقد جاء الإسلام بالثورة التوحيدية لتدخل الإنسانية في عصر جديد، وبه انهار مفهوم العبودية للدولة أو للسلطة أو للفرد. ولد الإنسان الروح الفرد الحر من أي قيد حتى من السلطة الدينية، وبذلك لم تعد هناك حاجة إلى وجود سلطة كهنوتية في الإسلام. لقد وجد الناس في توحيد الإسلام تكريماً للإنسان يتجاوز تكريم سلطة الملك

وغيره. لعل فرادة الإسلام تكمن في أن الإسلام ليس دعوةً تبشيريةً، بل حركة اجتماعية سياسية. وبها حدد الإسلام شكل الثورة التاريخية الكبرى، ولعله السبب الرئيس في انتصاره الكاسح وتدميره المعنوي القوي لكل أشكال العبودية، كما هي في الدولة الساسانية والبيزنطية. إنهما طابعاه الاستثنائي والفطري، بعيداً عن غرق أهل الكتاب في اللغة والمذهبية من جهة، وبعيداً عن سيطرة الدولة وهيمنتها ونظامها من جهة أخرى. بعد النبوة المحمدية، أصبح كل إنسان منارةً في ذاته، وكل مصادرة لهذا الاستحقاق هي توقيف لهذه الحرية، وإعادة لهذه العبودية، عبودية الطغيان الدولوي القديم. لقد وجدنا في الإسلام ما لم نجد في غيره، وجدنا فيه تكريماً للإنسان بذاته، بعقله ووجدانه وتفكيره. ثم جاءت بعد ذلك (السلطة القهرية)؛ لتوظف الدين في السياسة من أجل التغطية على سلطتها القهرية.

لقد كان التماهي مع الدين الإسلامي هو سبيل السلطة القهرية الوحيد؛ لبناء قداسة الدولة، بل تصنيمها ومطابقة شرع الله وقانون الدولة أو مذهب المجتهد. لقد كان استخدام الدين لإضفاء الشرعية على سلطة فقدت كل مقومات الشرعية تماماً وفي كل نشاطاتها.

لقد تم الاستيلاء على الشريعة الإسلامية تماماً، ولم تترك الدولة للمجتمع إلا ما يتعلق بطابعه الروحي المحض وبعده الإنساني. لقد تقهقر تاريخ السياسة الإسلامية من نموذج العدل الإلهي المجسد في النبوة إلى نموذج الملك العضوض،

فنموذج سلطنة الاستيلاء. تدريجياً، اختفت السياسة تماماً، وانكفأ المجتمع على سياسة حفظ الذات والمقاومة السلبية للدولة. لم يبق في دين الإسلام إلا الدولة التي كانت معدةً ومدربةً على القهر، وهنا ولدت القطيعة بين الجماعة والدولة بشكل عميق وشمولي، ومع هذا الإخفاق التاريخي في مواجهة الدولة القهرية، لم يبق للجماعة من ملجأ إلا الانكفاء على دين تحوّل إلى مجرد طقوس شكلية، وأُفرغ من كل قوة روحية ومبادرة سياسية عقلية. لقد كان رفض الإسلام لكل أشكال الوثنية والشرك وتشبيه السلطة بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الإسلام، بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقته. لقد وصلت القَطيعة بين الدولة والمجتمع إلى حد اعتماد الدولة الإسلامية في فترة من فتراتها على مرتزقة من أوروبا. برزت الحاجة إلى خلق هيئة دينية ضمن نظام مراتبي وإشراك مراتبه العليا في السلطة؛ كي يضمن استقراره ومن ثم السيطرة عليه كقوة ملهمة للعملين الاجتماعي والسياسي. وحيث نجحت الدولة القهرية في السيطرة على الهيئة الدينية، لم تنجح في مصادرة كلام الله أو حجزه عن الأغلبية الاجتماعية وإلغائه حقها فيه. لقد أدّت الهيئة الدينية الهوة في الأدبيات الكلاسيكية الإسلامية إلى تجريم قيمة عليا في الإسلام، وهي أن أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر[1].

(١) انظر ما سبق في الثورة التوحيدية: **نقد السياسية: الدولة والدين**، برهان غليون، المقدمة.

ثانياً: ويلات التسلط الأوروبي

إن مواجهة الفراعنة والجبارين فرض على الكفاية، فبزوال قهرهم يصح التكليف على تمامه، وتستقيم الإرادة، ويسقط الجبر والإكراه، ويترعرع العدل في ظل أمة والية، يمنع مجموعُها تفردَ أحد منها بالسلطة، وتمنع عصمتها طاعة تصرف لمخلوق في المعصية؛ فيتحقق المعنى المقصود من لا إله إلا الله. ومن دون ذلك لن يتجلى توحيد على حقيقته، ولا تكليف على مراد الله ومقصده.

إن محاربة المعبودات الحجرية والشجرية.. لن تزيل الطغيان البشري، بل إن المستبد مستعد لإزالة القباب والخرافات وملاحقة البدع.. لكنه سينازل كل من سيدفع قهره وجوره؛ فلذلك كانت حكمة الله تعالى بإرسال الرسل لإنجاز المهمة وإقامة العدل.

فلا توحيد إلا بقيام القسط، ولا قسط إلا بمدافعة التسلط، ولن يزول التسلط إلا بصحوة قيم الشورى وولاية الأمة، وإلا فسوف تبقى أمة الإسلام في ظلمات تَجَبُّر الأرباب والأحبار وقهر الرجال، من دون وعي بالعبر التاريخية، التي كان من أهمها درس أوروبا التي عانت من ويلات التسلط حتى تحررت بعلمانية عمت أرجاء القارة الأوروبية، وانتشرت في أنحاء الكرة الأرضية.

لقد كان من أهم نتائج الثورة الفرنسية، تحطيم علاقة الكنيسة بالسلطة التي ذاق العالم الأوروبي ويلات تسلطها،

لتنتهي العلاقة الأزلية التي دامت قروناً إلى الحجر التام على الكنيسة، وتشريد المئات من القساوسة والرهبان، وتأميم الكثير من الكنائس، وإعلان الطلاق التام؛ لتبدأ مرحلة تاريخية جديدة، تكونت منها نواة الدولة الحديثة، التي لا تزال تضع الحدود الفاصلة مع الدين ورجاله، مع اختلاف حجم الفواصل في كل دولة.

كانت علاقة الدين بالدولة آنذاك وما صاحبها من تسلط تام على مجموع الناس محركاً لقيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م؛ لإقصاء الدين عن الفضاء العام، وإعادة تركيب الدولة على مبادئ جديدة.

وبعد أن كانت الكنيسة كل شيء، أصبحت بعد الدولة الحديثة لا شيء، وعبارةً عن دولة صغيرة لا تتجاوز مساحتها النصف كيلومتر، تمثل كل المسيحيين في العالم، وتحولت جميع المظاهر العسكرية التابعة لدولة الفاتيكان الصغيرة إلى مظاهر «فلكلورية»، بعد أن تم توقيع العهد في عام ١٩٢٩م في عهد موسوليني الملحد، الذي أطّر الفاتيكان.

كان الدين والكنيسة في نظر فلاسفة الثورة المصدر الأعظم لكل الشرور السياسية والاجتماعية، ومصدراً للتسلط والقهر. فهما يتطابقان مع الخضوع والعبودية مثلما يتطابق العقل والمعرفة مع كمال النضج ومطلق الحرية(٢).

في تلك اللحظة الثورية من عام ١٧٨٩م تم الإعلان عن

---

(٢) انظر: **في العلمانية والدين والديمقراطية**، ص ٣٧.

ميلاد دولة الدنيا بلا دين، والدين بلا دولة، وتم إتمام الفصل بعلمانية شقت أرجاء القارة الأوروبية، ولا تزال حتى اليوم منذ أكثر من قرنين ونصف وهي تحاصر كل أشكال التسلط باسم الدين.

كانت الثورة الفرنسية منذ مراحلها الأولى مصممةً على وضع حد للاستبداد والتسلط؛ فقامت بمصادرة واسعة لممتلكات الكنيسة من أراضٍ وعقارات، مع محاولة دؤوبة لإلغائها من المجالين السياسي والمدني لصالح الدولة الدهرية، وكان ذلك مصحوباً بتصميم لا يلين على تطهير المجتمع الفرنسي من الموجهات المسيحية الكنسية. وقد صدرت قرارات ألغت تجمعات العبادة، ومنع الكنيسة من تسجيل المواليد وحالات الزواج والوفيات لصالح الهيئات البلدية المدنية، والسماح بالطلاق خلافاً للتعاليم الكاثوليكية الكنسية، ومنع رجال الدين من ارتداء أزيائهم الدينية الرسمية خارج حدود الكنيسة. وترتب على هذه الإجراءات لجوء عدد كبير من رجال الدين إلى الاختفاء، أو الهجرة إلى البلاد الأوروبية المجاورة. ولم تقف الأمور عند هذا الحدّ، بل تعدَّتْه إلى محاولة إحلال كنائس وضعية تقوم على عبادة العقل والحرية، وتحوّل الطقوس الكاثوليكية إلى مراسم احتفالية ثورية. وفي عام ١٧٩٧م تم إعدام أربعين قسيساً ونفي مئتين آخرين خارج حدود فرنسا، وتهجير ما يربو على ثلاثة آلاف رجل دين إلى جزر فرنسية نائية، وأقدمت على هدم الكثير من الكنائس وعرض بعضها للبيع، مع عودة قوية إلى الديانات الوضعية. وبعد سنوات من الصدامات الدامية والمكلفة لكل من الثورة

والكنيسة، اضطر نابليون لاستعادة قدر من الوفاق مع الكنيسة البابوية في روما، ووُقِّعت معاهدة (الكونكوردا) عام ١٨٠١م بين مبعوث الكنيسة البابوية وممثلي بونابرت، وبموجبها يكون الدين الكاثوليكي دينَ أغلبية الفرنسيين وليس دينَ الدولة، مع حق الدولة في الإشراف على الكنيسة[٣].

أما في عام ١٨١٥م، فقد شهدت الانتخابات البرلمانية انتصاراً كاسحاً للملكيين على حساب القوى اللائكية. وكان هؤلاء المَلكّيون يطمحون إلى إعادة بناء نوع جديد من المَلَكية، مع استعادة دور الكنيسة في مجال التعليم وشؤون الدولة، ولم يستقر لها الوضع بصورة كافية، فتمت الإطاحة بها لصالح قوى الثورة التي كانت مصممةً على تفكيك ما تبقّى من مؤسسات النظام القديم. وفي عام ١٨٧٠م، تمّ وضع حدّ نهائي للنظام الملكي، وتم في هذه السنة تحويل ثلث المدارس من التعليم الكنسي إلى التعليم اللائكي، وتم إبعاد الكنيسة عن مجال التعليم العالي وتقنين التعليم الابتدائي والثانوي بالكامل، ووضعه تحت إشراف الدولة اللائكية. وبعد قرابة المئة من الثورة وفي عام ١٨٩٣م، صدر مرسوم يقضي باستبدال التاريخ المسيحي «الغريغوري» الرسمي باليومية الثورية، بوصفها السنة الصفر في مسار الزمن. وفي السنة نفسها أصدر المجلس الباريسي قراراً يقضي بإغلاق جميع كنائس العاصمة، مشفوعاً بحركة استيلاء واسعة على أملاك الكنيسة وتحويلها إلى مستشفيات ومحال تجارية، فضلاً عن إزالة التماثيل والصلبان

---

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٣٦-٣٩ بتصرف.

من الأماكن العامة واستبدال أعلام الثورة ورموزها السياسية بالصلبان في المقابر(٤).

تم الإقصاء والاستبدال والإحلال بمفاهيم ومبادئ ومعايير جديدة، تمثلت في مبدأ المواطنة، ومبادئ العقل وفكرة القوانين الطبيعية كأساس للهوية الاجتماعية، ومصدر للدمج بديلاً عن القانون المسيحي، وجعلت مبادئ العقل الكوني «المحايد» أساساً للنظامين الاجتماعي والتشريعي بدل الأسس والتشريعات المسيحية(٥)، واستبعدت المعايير الدينية في علاقة الفرد بالدولة، وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض.

لقد تبدّل كل شيء؛ لتحل معايير الدولة الجديدة محلّ معايير الكنيسة التي انتهت وصودرت ممتلكاتها، وأُلغي دورها من المجالين السياسي والمدني لصالح الدولة الدهرية، وكان ذلك مصحوباً ـ كما يقول الدكتور رفيق عبد السلام ـ بتصميم لا يلين على تطهير المجتمع الفرنسي من الموجِّهات المسيحية الكنسية.

وبذلك ضَمِنت الدولة الحديثة قيام دولة بلا دين، وفرضت القوانين الصارمة التي تمنع تكرار تجربة العلاقة بين الدين والدولة.

لقد تنبّه فلاسفة الحداثة منذ القرن السادس عشر الميلادي وما بعده، إلى أصول الضلال التي أوقعت أوروبا في صراعات دامية؛ فخلفت ملايين القتلى، حتى توصلت إلى صيغ توافقية

---

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٣٨-٤٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٩.

تنهي حالة التسلط؛ فكانت العلمانية حلاً أسست بها وحدةً اجتماعيةً سياسيةً قامت على مبدأ المواطنة، واحتكمت إلى قوانين الطبيعة ومبادئ العقل الكلي.

كان الدين فاعلاً في التسلط وفاعلاً في القهر والجبروت، معتضداً بالسياسي ومفاصلاً مع المجتمع، فزجّ بأوروبا في صراعات دامية انتهت بالمفاصلة مع الدين وإقصائه من الفضاء العام، فأصبحت عبرة لكل من جعل الدين سلطةً يسوس بها الناس لملاحقة من يختلف مع المذهب والرؤية السياسية للحياة. وأسوأ من ذلك كله حين كان الدين سلطةً بيد السياسي يحاكم به الناس في ساحات القضاء والتحقيق، ويحكم به على من يختلف معه في الرؤية السياسية بسلطة الدين؛ ليلقي بمن يسميهم أهل الضلال والبدع والمنحرفين في غياهب سجنه، ويرمي بهم في معتقلاته ليكون الدين ضحية عصا السلطة، ولتُفتح بوابة الإلحاد والزهد بالدين على مصراعيها.

إن البشرية جمعاء مهما اختلفت مللها وأديانها لا تعرفُ منكراً أشد من التسلط؛ إذ المنكرات الأخرى التي تعتقل المرء في ظلماتها، معظمها من اختيار الإنسان أو انجراره خلف رغباته، كما في قوله تعالى: ﴿**فلا تتبعوا الهوى**﴾[٦].

إن الاستبداد بالبشر فرض على الرغبات ابتداءً، وضد تكريم الله تعالى للإنسان، وانحطاط تأباه فطر سوية، وخضوع لا تذل له إلا أنفسٌ تشوهت فأفسدت دينها بالتطويع، فتحوّلت إلى طبيعة أخرى، جعلت من الاستعباد شهوةً.

---

(٦) سورة النساء، الآية ١٣٥.

وإنّ وصفه بالمنكر الأشد؛ لِضررهِ المطلق، فهو مادةُ الشر؛ إذ ليس في المنكرات منكر يضاهيهِ في شقاءِ البشرية؛ وذلك لتأثيرهِ الحادّ على كل الضرورات الخمس مجتمعةً.

والمنكرُ الأشد لا تُميّزُ قوته من ضعفه إلا بحدة تأثيره في الضرورات بحسب ترتيبها، فإذا غلب تأثيره في جمِيعِها فهو المنكر الأعظم.

إن الاستبداد كمفهوم لا يكون إلا بسلطة فوقية لفئة في مجموع الناس، فمكوناته الأساسية التفرد بامتلاك القرار من دون استحقاق لتلك الفئة في استعلائها على غيرها.

وهذا التفرد بالقرار متعدد الصور؛ فقد يكون فرداً يحكم المجموع، وقد يكون حزباً، وقد يكون شراكةً بين تيارات عديدة تتزاوج وتستأثر بكل السلطة، من دون تمثيل كلي لمجموع الناس، لكن العامل المشترك بين جميع الصور: الاستئثار بالقرار الذي يتولد منه الانقياد الجبري من الأكثرية للأقلية.

فما الممكن الذي ينهي حالة التسلط في عالمنا العربي والإسلامي؟

هل نفصل الدين عن الدولة وعن شؤون الحياة كما فعلت أوروبا؛ حتى نقيم قيم العدل والحرية والمساواة؟

هل نستبدل قيم الشريعة بقيم المواطنة ومبادئ العقل الكلي والقوانين الطبيعية، ونعتبر قيم الشريعة قيماً ماضويةً لا حاضر لها، ومستقبلها يلفّه الظلام على يد الاستبداد المتلفع برداء الدين؟

أم في الشريعة قيم حداثية برؤية ربانية تبني حضارةً إنسانيةً مرتبطةً بمصير أخروي؟

إن الدولة الحديثة التي أقصت الدين من الفضاء العام، أو حدّت من وظائفه على نحو ما، واعتبرته مصدر الشرور السياسية، لم تسلم من عيوب التسلّط والقهر، لكنّها كانت الأذكى في عقلنة أدوات التحكم والسيطرة على القرار؛ فمؤسسة الحكم الحديثة وزّعت سلطة القرار بين المجالس والمحاكم ورئيس الدولة...، لكن المشكلة لم تكن في توزيع القوة بقدر ما كانت في المال السياسي، ومقدرة جماعات الضغط على التأثير والنفوذ، لكن المهم أيضاً هو القدرة الهائلة على تكوين وحدة اجتماعية سياسية، خارج النسيج الاجتماعي التقليدي؛ فالدولة الحديثة هي دولة تدخلية في إعادة تركيب بنية المجتمع، على نحو يلغي كل أشكال السلطة القديمة كسلطتي القبيلة والدين، واستبدالها بسلطة ترتكز على مقومات الدولة القومية وعنصر المواطنة وحرية الفرد؛ لترتبط حياة الفرد بأسس جديدة في علاقته بالدولة وعلاقته بالأفراد.

فمن خضوعه للقبيلة وسلطة رجال الدين إلى إعادة تركيبه لخضوع آخر في شكل معقلن، ومنتج، ومتقدم، ومرشد، يستعمل السلطة القهرية لمنع الإنسان من حريته إن آلت لخضوع آخر من أشكال التسلط، فهو تسلط معقلن حل محل التسلط المتخلف الذي يستأثر بكل القرار السياسي والديني والاجتماعي.

الدولة الحديثة تقدم له النموذج المحدد الذي يختار فيه

وضمنه، فهو واجب مخيَّر محصور في خيارات معدودة، وتمنعه أنياب الدولة التي استفردت بكل أدوات التحكم والسيطرة من الخيارات الأخرى، وتعطيه القدرة على المشاركة في القرار ضمن سلطة المواطنة بدلاً عن سلطة الدين والقبيلة، وتمنعه من المشاركة في القرار إلا في ظل تلك السلطة التي أعادت تركيب مفهوم الاجتماع السياسي لتسيير الإنسان في اتجاه آخر ومحدد.

فهي دولة حديثة بتطور مفهوم السلطة، وتحوله من الفردية والواحدية والجماعة المغلقة إلى دولة تعددية، يتمكن فيها الأقوى ليس بالتسلط بالسيف والعصا والتغلب واستفراد الفرد أو القبيلة أو الجماعة، بل بقوة المال والإعلام وتكوين جماعات الضغط.

ولعل مما ميز الباحث الدكتور رفيق عبد السلام، قدرته البحثية في تشخيص مفهوم الدولة الحديثة، حيث يقول: «ولا يفوتَنَّك هنا أن مقولة المواطنة التي تُعَد واحدة من أعمدة المجتمع الحديث لا يمكن فصلها عن دور الدولة الحديثة، فأن تتحدث عن المواطن الحر الرشيد على نحو ما تروج له الأدبيات الليبرالية، معناه أن تتحدث عن دور الدولة في انتزاع الفرد من طور الحياة الطبيعية المبكرة، والدخول به في طور الصنعة الثقافية والاجتماعية، أي ظهور الدولة منافساً قوياً للمؤسسات الاجتماعية الطبيعية مثل العائلة وعلاقة الجيرة والقرابة، وكل أنماط العلاقات الأخرى الموصوفة بالتقليدية وماقبل حداثية، بحكم ما تتوافر عليه الدولة الحديثة من مؤسسات هائلة وقدرات فائقة، تتيح لها إعادة بناء الأفراد

والجماعات وفق سياساتها الثقافية ومخططاتها الترشيدية الخاصة».

ويواصل: «الدولة الحديثة هي اللاعب الأكبر والقوة الأعظم في تحديد هوية الأفراد والمجموعات، وفي هندسة النظم الاجتماعية، فهي التي تحتكر أدوات العنف وتنفرد بشرعية استخدامه، وهي التي تحدد أنظمة التعليم وأدوات صياغة الوعي العام، وهي التي ترسم الحدود الفاصلة بين دائرة المشروع وغير المشروع، وتعاظم دور هذه الدولة أكثر فأكثر مع تعاظم وسائل التقنية، ومعها أدوات الرقابة بالغة التطور، والتقنيات الرقمية الموصولة بالأقمار الصناعية والعلوم البيولوجية والجينية التي توظف مِن طرف الدولة المركزية الحديثة، إلى الحد الذي غدا فيه المواطن الحر الرشيد الذي تتحدث عنه الأدبيات الليبرالية بصورة حالمة، مجرد خزان معلوماتي ورقمي مبسوط أمام أعين الدولة، وتحوّل أمره إلى ما يشبه العجينة الطيعة والقابلة للتصميم الاصطناعي على أيدي الدولة وخبرائها المهرة».

ويواصل: «ومعطى آخر.. أن ولادة الدولة الحديثة كانت مقترنة إلى حد بعيد بتفكيك وحدات الانتظام العام وقهر المنافسين وكسر شوكة المعاندين، ومن ثَم فرض نفسها بوصفها القوة الأعظم والمتحكِّم الأكبر في مصائر الناس والجماعات، بغض النظر عن علاقة الدولة بالدين والكنيسة، وعما إذا كانت موصولة بالدين أم منفصلة عنه، وما إذا كانت ديمقراطية أم شمولية، فهي دول قد أضحت اللاعب الأكبر بعد أن فرضت سيادتها العلوية والقاهرة فوق جميع القوى

والجماعات المنظمة. وفي هذا الإطار نفهم مقولةً شهيرةً يرددها منظرو الدولة الحديثة، وهي أن الكنيسة في الدولة، أما الدولة فهي فوق الكنيسة، لقد تمكنت الدولة الحديثة من فرض نفسها قوةً علويةً وكليةً؛ بفضل ما امتلكته من أدوات العنف والقوة الرادعة، ثم بفضل ادعاءاتها الأيديولوجية في تجسيد مبدأ السيادة الكلية، وتمثيل الإرادة العامة، ثم ادعاءاتها حماية السلم المدني والدفاع عن الحدود والثغور»(٧).

الدولة الحديثة في نهاية المطاف كانت تسعى إلى دولة دهرية دنيوية، تتعارض مع وجود الدين في الفضاء العام، وتختلف صور المفاضلة والتمييز من دولة إلى أخرى.

وهناك رؤية داخل المذاهب الليبرالية، ترى عدم إمكانية قيام دولة حديثة تقوم على مبدأ المواطنة وسيادة الحقوق والحرية، من دون منطق ومنظومة إكراهية صارمة تحشر الدين في الخيالي والروحي، وتقيم على الدين حق الوصاية التي تمنع ظهوره.

ولا تقف عيوب الدولة الحديثة في فرض المنطق الإكراهي الصارم ضد الدين من خلال العلمانية الشاملة بأدوات قهرية، فهناك عيوب أخرى لا يتسع الحديث لها.

ومهما تكن أسباب الاستحقاق، فلا يوجد منها سبب يجعل الإنسان يخضع لمِثلِهِ، إلا أن يكون عن طوعه واختياره، وما لم تكن الطاعة للبشر بالاختيار، فضد الاختيار الطاعة الجبرية التي تُلغي في الإنسان معناه الإنساني والفطري.

---

(٧) **في العلمانية والدين والدولة**، ص٤٤-٤٥.

ويصبح من العبث اللفظي تسميته في هذه الحالة إنساناً، إلا من باب التجوُّز والتوسع في المعنى ليس إلا.

موضوع الدراسة

يبحث هذا الكتاب في القيمة الكبرى التي تُقيم كلمة التوحيد.. (لا إله إلا الله).. التي من دونها لن يحقق التوحيد إفراد العبودية لله تعالى.

فكل سعي لإقامة التوحيد لا يسعى إلى إقامة القسط، فلن يثمر سعيه ما يريد. فمن ظنَّ أن قيام التوحيد يقوم بملاحقة البدع والخرافات وهدم القباب ومحاربة الأصنام الحجرية والشجرية. . . إلخ، فهو يسعى مشكوراً إلى إقامة جزء من التوحيد، ليترك الجزء الأعظم منه الذي لأجله بعثت الرسل وأرسلت الرسل، وهو إقامة القسط. وهي لا معنى لها ما لم تكن في مواجهة الطغيان البشري.

وهذا الطغيان مصدره الأول هو الإنسان، فهو الذي كرّمه الله تعالى بالعقل، وركّب فيه القدرة على الفعل والضرب والتصرف، وجعل له الإرادة والمشيئة تحت مشيئة الرب تعالى. وبقية المعبودات الحجرية والشجرية ودعاء الأموات والأولياء. . . إلخ، ليست في درجة الطغيان البشري، ولا تملك لنفسها التصرف الذي يقيد إرادة العبد.

فلا إله إلا الله ولا معبود بحق إلا الله، ولا يمكن لتحقيق هذه الكلمة التي هي ركن الإسلام الأول إلا بإزالة الطغيان البشري في المقام الأول.

فالقسط الذي لأجله كانت بعثة الرسل، قصد به جهاد التسلط والإكراه، وملاحقة فراعين الأرض، وجعل الله تعالى أكثر قصص القرآن وروداً، قصة فرعون الذي تحققت فيه كل صنوف الطغيان، ولذلك عندما قام التوحيد على إقامة القسط سقطت عروش الطغيان البشري، وكان أولَ الساقطين أبو جهل الذي سماه النبي (ﷺ) عندما هلك فقال: «كان هذا فرعون هذه الأمة»[٨]، ثم توالى السقوط وذهبت مملكة كسرى وقيصر، وهي أكبر عروش التسلط في تلك المرحلة، وبذلك تعبد الطريق للتوحيد وأصبح الإنسان أمام مسؤولية اختياره، فليس في الأرض سلطان عليه؛ فالملك للواحد القهار، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

وأكثر ما تتجسد هذه القيود وأشكال التسلط في السلطة الفوقية على الإنسان، التي باستمرار علوها تعلو حتى تكون إلهاً أو كالإله، كما قال تعالى على لسان فرعون: ﴿**ما علمت لكم من إله غيري**﴾ [القصص: ٣٨]، وقوله: ﴿**إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم...**﴾ [القصص: ٤]، وهي تكون عادة في شكل رجال دين، كما كان في أوروبا على وجه الخصوص، أو رجال سياسة أو قبيلة أو بشر، يرون أن لهم الحق في استعباد واستذلال بشر مثلهم، ويرون أن لهم حق الطاعة ولو كانت في المعصية درءاً للفتنة كما يُقال. فإذا بهذه الفتنة التي يخشون منها ليست سوى كفاح مكاسبهم من

---

(٨) رواه أحمد في **المسند**، ١/ ٤٤٤ بإسناد صحيح.

الطغيان حتى يكونوا في درجة البشر، «فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، «وكلكم من آدم وآدم من تراب».

فإذا زالت القيود وأعظمها القيود البشرية زال الكبر والجبروت والتسلط والجور والظلم.

ولن يزول إكراه السلاطين وبدع المغالاة في طاعتهم بملاحقة بدع الأشاعرة وانحرافات الجهمية والكرامية والكلابية ومحاصرة أنواع البدع والخرافات والسحر والشعوذة.

ثم إن هذا التسلط لا يكون إلا بسلطة ينمو فيها ويترعرع، وهي سلطة التفرد بالقرار والوصاية أياً كانت من رب أسرة أو من جماعة مؤمنة صلبة، أو من حاكم يدّعي أن له حق الوصاية والولاية التامة على البشر، والحكم الشرعي يختلف بدرجة كل وصاية. ولن يُقضى على التسلط سوى بالعودة إلى قيم أخرى جعلها الإسلام ضامنةً لقيام القسط، وهي قيم سياسية كبرى مثل عقد الشورى لأجل ولاية الأمة.

ولذلك سوف أرصد في هذه الدراسة بداية التحوّل لدى المسلمين عن القيم الكبرى الحافظة للتوحيد، وعن ولاية الأمة وعقد الشورى في الحقبة التاريخية الأولى التي امتدت إلى قرابة منتصف القرن الأول، إلى سلطة أخرى ظهرت بداياتها على الإنسان في الفترة الأموية، فتنحت فيها معالم القيم الكبرى في السياسة والحكم، وقامت الثورات المسلحة والسلمية؛ لاستعادة الحكم الشوري وولاية الأمة، ثم انتهت من دون جدوى مع نهاية الثلث الأول من القرن الثاني الهجري، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة ظهرت فيها الدعوة

لولاية أهل الحل والعقد، وتجلت مع بدايات العهد العباسي وتمت مواجهتها بسياسات جديدة، على يد كتاب الدواوين لينتهي العصر العباسي بالولاية التامة للسياسي على كل شيء، وتسليم مقاليد الشريعة وقيمها في العدل والتوحيد إلى دولة عباسية أنبتت طقوساً جديدة في قيم الحق والعدل، وليتشكل للمسلمين توحيد ترعاه السلطة، وتمده بالمال والجاه، لكنه لا يدفع ظلمها، ولا يقاوم جبروتها.

لقد انتصر الحاكم منذ انقلاب الدولة الأموية على العقد الشوري، وظلَّ الحاكم منذ ذلك الوقت فوق الجميع وإرادته تعلو ولا يُعلى عليها. وقوى المجتمع تختلف وتعترك في ما بينها وتصل إلى البلاط، ولكنها في إهاب السلطة الحاكمة.

كما أحاول في هذه الدراسة إلقاء الضوء وفي لمحات سريعة على: كيف تمت عملية ترويض الدين في الدولة، وخصوصاً بعد استمكان كتاب الدواوين من مناصب البلاط زمن الدولة الأموية والعباسية، ومدى تأثير المد الفارسي في إخضاع الديني بقيمه الربانية للسياسي بقيمه الساسانية، ونجاح تلك السياسات في بلورة فكر ديني يقوم على تبعية الديني للسياسي وخضوعه التام لسياسات السلطة الحاكمة، الذي امتد أثره في ما بعد حتى عصرنا الحاضر.

وهي محاولة لاكتشاف الأسس التي أُخضع فيها الدين للسياسة وإهمال القيم الكبرى.

وهي محاولة لاكتشاف العلاقة في جذورها الإسلامية، ودراسة تلك التيارات وطريقة تعاطيها مع السياسة.

فأوروبا فصلت بعد مراحل دامية من الصراع؛ لأن الدين كان سلطة قهرية ولم يكن سلطة عدل وحقوق، وفي الشرق تفاوتت العلاقة، ولكن في مجملها لم تكن علاقة تمييز، بقدر ما كانت علاقة تبعية، وفي بعض حالاتها كانت تبعيةً وتشريعاً، وفي بعضها الآخر انكفاء ومتاركة، وفي بعضها محاولات فكرية جادة للتمييز بين المجال السياسي والتشريعي، وإعطاء التشريعي حق سلطة الرقابة على السياسي.

بين علاقة الفصل التام، وعلاقة الانكفاء والمتاركة، وعلاقة التشارك والتمييز، تظهر تباينات عديدة في مجمل الحراك الفكري على الساحة قديماً وحديثاً، ومنها نصل إلى سبب نشوء مواقف الانكفاء لدى بعض التيارات بما يشبه عزل الديني عن السياسي في بعض الأحيان وليس استقلالية الديني عن السياسي، وتظهر المستندات الفكرية لدى بعض التيارات التي في ضوئها تكوّنت رؤيتها ومواقفها من الأنظمة السياسية التي سيّست الدين والحياة.

هي كذلك محاولة لقراءة موجزة لأزمة الفكر السياسي الإسلامي، وبحث في مواقف الجماعات والفرق والتيارات والمدارس.

وقد رتبت هذه الدراسة في مدخل وأربعة فصول وخاتمة:

في البداية كان المدخل عن الثورة التوحيدية وويلات التسلط، كأثر من آثار تجاهل قيم الإسلام الكبرى؛ إذ لم يكن هذا المنكر الأكبر في تاريخ الإسلام ليستوطن ديار المسلمين

لولا حدوث تغير في مفاهيم الإسلام. ثم تحدثت عن موضوع الدراسة.

أما الفصل الأول فقد جعلْتُه في دلائل القيم الكبرى وأدلتها.

والفصل الثاني جعلْتُه في الملامح التاريخية والتراثية لبداية حكم التغلب، بدايةً من العصر الأموي الذي بدأ فيه التحوّل إلى نظام سياسي يقوم على تحكم الفرد والطائفة والفئة في مجموع الناس من دون شورى، ومن دون ولاية للأمة، ثم انتقلت إلى العصر العباسي، وهو العصر الذي بدأ فيه تشكل منظومة فكرية سياسية لحكم التسلط واستمراره، وفيه بدأ كذلك تشكل فكر ديني حكومي للتبعية التي أثرت في ما بعد على مواقف الحركات والأفراد في علاقتهم بالسياسي.

أما الفصل الثالث فقد جعلْتُه في دراسة المواقف السياسية للتيارات الإسلامية والإصلاحية المعاصرة، وهي مواقف متباينة في فقهها التطبيقي للنصوص.

والفصل الرابع والأخير جعلته في تجديد الخطاب السياسي ومرتكزاته، ومفهوم الضرورات السياسية؛ فقد أثر التسلط وتجاهل قيم الإسلام الكبرى في تأسيس مفاهيم تتذرع بالموانع والرخص والضرورات وقواعد المصالح والمفاسد؛ لتكون هي المعبِّرة عن الخطاب السياسي الشرعي.

الفصل الأول

دلائل القيم الكبرى وأدلتها

كان لارتباط التوحيد بالقيم الكبرى الأثر الأكبر في تحقيق القسط الذي أطاح بعرش كسرى وقيصر..

فلا عجب أن يُرفع شعار التوحيد؛ لرفع العتب عن السلاطين وهم يجورون، فلا رقيب على جورهم إذا أصبح معنى التوحيد: دع ما لله وما لقيصر لقيصر!

ولا غرابة أن يُرفع شعار التوحيد؛ فيُمنح السياسي سلطة تخوله حق التصرف في مشيئة شعبه، فلا يشاؤون إلا بمشيئته، ومَن شاء من دون مشيئته فالتوحيد السلطاني يُخرجه من أهل السنة والجماعة، ليضعه في سلة المبتدعة والخوارج! ولسان الفقه السلطاني كلسان فرعون: ﴿**لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنّك من المسجونين**﴾[1].

---

(١) سورة الشعراء، الآية ٢٩.

ليس يُعقل أن تكون أمة التوحيد أكثر أمم الأرض صبراً على الجور، وأكثرها انتهاكاً لحقوق الإنسان وأكثرها فساداً وتجبراً في السلطة، ثم تُصدَّق في ادعاء تمسكها بالكتاب والسنة!

ليس يعقل أن يكون التوحيد ملاحقة البدع، وأمة الإسلام يلاحقها التخلف!

ليس عيباً أن نراجع معانيه؛ فهو أجدر من الاشتغال بغيره، فالآثار التي خلفها التوحيد المقيد والجزئي والمحور ظهر في سلطة القهر السياسي على الإنسان؛ فكثر الجور واشتد القسر والإكراه، وظهر للمسلمين رجال يخطبون الخطب العظيمة عن التوحيد ويؤلفون الكتب عنه، وهم أكثر الناس سوءاً في خلقهم، وفساداً في ذممهم، ونفاقاً في عملهم! **رجال يدعون صفاء العقيدة والأخلاق فاسدة؟!**

ترى ما هو هذا التوحيد إذا كانت أمة الإسلام لا تزال أكثر أمم الأرض تخلفاً في الإنسان وتخلفاً في الدنيا والدين؟

ما الذي يجعل التوحيد متجاهلاً للدنيا مدافعاً عن سلطة التغلب والجور، ومعادياً للمصلحين؟

وما شكل هذا الإنسان الذي صفت عقيدته وعلى رأسه ألف طاغية يحسب أنفاسه؟!

ولماذا لم يكن معنى التوحيد الأكبر والأعظم أثراً في نشاط الحركات الإسلامية، إزالة الاستبداد السياسي، ليحل

بدلاً عن مفهوم ولاية التغلب وولاية الفقيه ووصاية أهل الحل والعقد؟

وهل يقوم العدل والتوحيد وتطبيق الشريعة بالتصفية والتربية والدعاء والنصيحة، والصبر على جور الحكام وتحقيق المخطوطات والاحتساب الفكري؟

وكيف يتحقق التوحيد على يد فرد غير معصوم، يملك السلطة والمال والقوة والنفوذ ولا يستطيع أحد من الناس فرض الرقابة عليه وتستحيل محاسبته، ثم يقال بأنه يتساوى مع الناس أمام الشريعة وفي مقدوره أن يستغل نفوذه وسلطته ليعلو على سلطة القانون ويخضع البشر لطاعته ويفرض عليهم مشيئته؟

وهل يمكن تطبيق حاكمية الشريعة بوسائط ليست معصومةً، من خلال جماعة مؤمنة صلبة وجيل إيماني فريد أو أهل حل وعقد؟

وكيف لا يؤدي التفرد إلى حاكمية على الشريعة؟

إن مقام الشريعة أجلُّ من أن يحيط به فرد أو فئة أو أهل حل وعقد يستأثرون بشمولها، ثم يُجبر الناس على مذهب واحد.

إن مقامها وفرضها.. لا يكون إلا بتحقق كامل الشراكة في تطبيق أحكامها؛ حتى لا تستولي فئة أو مذهب أو جماعة أو تيار؛ لتوجيه معانيها من دون باقي الأمة، وإلا ساد على الشريعة باسم الشريعة رجال دين ورهبان وجماعات وتيارات

ومذاهب وفرق... يكون لهم حق الانقياد، وينتهي الأمر إلى خضوع وولاية لهم، وتصبح الأمة كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق رؤوسها محمول.

تساؤلات عامة

السؤال الأبرز: كيف يقوم التوحيد بإقامة القسط؟

١ ـ ماذا لو صدَّرت الرؤية الإسلامية المعاصرة مبادئ الشريعة الكبرى في العدل والشورى ومصالح الإنسان، وأجلت كل نص أو اجتهاد فقهي أو مذهبي قد يتعارض أو يؤجل قيام الأصول الكبرى في الشريعة؟ وما النتيجة؟

٢ ـ هل تقوم الشريعة على مقاصدها الربانية من دون تطبيق مبادئ الشورى وولاية الأمة؟

٣ ـ هل يمكن تطبيق الشريعة بولاية المتغلب؟

٤ ـ هل الشريعة المطبقة بولاية المتغلب هي شريعة القيم والأصول الكلية، أم شريعة الواجبات والعبادات البدنية؟

٥ ـ لماذا لم ينشغل الإسلاميون والشرعيون والفقه والعقيدة بمحاربة التسلط والطغيان؛ كي تحفظ أصول الشريعة الكبرى التي يستحيل المحافظة عليها بالتوحيد الجزئي؟

٦ ـ لمَ اكتفت الجماعات السلفية التقليدية في تصدير أحاديث الصبر وطاعة الحاكم، ولم تصدر آيات المدافعة والصبر على ثمن التضحية لأجل تطبيق الشريعة؟

٧ ـ كيف استعملت قواعد الرخص والضروريات في تمكين السياسي وتبعية الديني؟

٨ ـ كيف يستقيم العمل بالضرورات السياسية من دون مدافعة الظلم؟

٩ ـ ما قيمة شعيرة الاحتساب إذا لم تَنهَ عن منكر التسلط؟

١٠ ـ ما القيمة الجوهرية في شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم يكن مقصدها هدم البناء الهرمي بين الحاكم والمحكوم؟

١١ ـ إذا كانت هذه الشعيرة أداةً رقابيةً على السلطة؛ فكيف تم التسلط؟

١٢ ـ كيف تم تطويع شعيرة الاحتساب التي تعد أنجع وسيلة رقابية على التسلط؟

١٣ ـ كيف تم التعامل مع المضامين النضالية في نصوص الشريعة التي تدعو إلى الاستشهاد في بلاط الظالم لإعلاء كلمة الحق؟

١٤ ـ كيف يقوم العدل بشريعة كلها مواعظ وحِكم وبناء مساجد وترك للظلم وصبر على الجور؟

١٥ ـ هل قام عدل من دون تضحية؟

١٦ ـ ما الذي يبقى في التوحيد والشريعة إذا ذهب العدل؟

١٧ ـ هل تبقى الشريعة بسعتها ورحمتها في ظل حكم جبري وسلطة مطلقة؟

١٨ ـ هل جرت محاولات تاريخية ومعاصرة لإعادة قيم العدل والشورى وولاية الأمة، أم كانت الغاية تحقيق وجود مظهري للشريعة؟

١٩ ـ كيف نجيز وضع كل أدوات السلطة في يد فئة أو شخص، ونتصور أن في قدرته أن يخضع ويتساوى مع الناس من أمام القانون؟

٢٠ ـ كيف نسمح بفتح الذريعة ونغامر في استئمان كائن من كان على تطبيق الشريعة وهو بشر غير معصوم، ونوليه شؤون الناس من دون أن نقيم نظاماً صارماً لمراقبته؟

٢١ ـ كيف نستطيع جعل تلك الفئة تتساوى أمام القانون وبيدها منع كل أدوات الرقابة؟

٢٢ ـ هل العدل أساس الملك؟ هل يجتمع العدل والتفرد بالسلطة؟

كل هذه الأسئلة لاكتشاف أثر تجاهل القيم العليا في الشريعة، التي بها يقوم العدل الإلهي على أصوله الطبيعية، وهي كذلك أسئلة لاكتشاف الأثر الذي ترتب على ضياع تلك الأصول التي بسبب تجاهلها نشأ التسلط وترعرع؛ لتثمر عن علاقة تبعية امتدت ولا تزال ممتدة.

ليس من الممكن فهم التوحيد وفهم الشريعة وتطبيقها،

إلا بالعودة إلى القيم العليا الشرعية في إقامة العدل ورفع الظلم وإقامة الحقوق.

وإلا فإن النتيجة التي أثمرت عن غياب الأصول الكبرى ظهور منكر التسلط بأقنعة مختلفة، الذي بدأ منذ نهايات القرن الأول الهجري واستمر من دون توقف.

وأدى ذلك التسلط إلى علاقة توتر بين الدين والسياسة طوال فترات التاريخ المتعاقبة. تحوَّل بعد ذلك إلى تشريع تام للفعل السياسي والرضا بجوره تحت ذريعة قواعد المصالح والضرورة والرخص.

لقد أدى غياب الأصول العظمى إلى جدل طويل، ورغبة سياسية تواصلت عبر حقب التاريخ المختلفة؛ لإخضاع الحياة لسلطة السياسي.

فكان لا بد من التفكير من جديد؛ لإعادة توجيه معنى التوحيد نحو قيم الإسلام الكبرى ومبادئه الكلية الحاكمة التي أتت بها الشريعة؛ كي تحفظ بقاءه ومن دونها يفقد أثره.

ولأنني ربطت صحوة التوحيد القادمة بصحوة القيم الكبرى الحالية، فلا بد من تحديد المعنى الذي أقصده من تلك القيم وعلاقتها بالتوحيد.

إن أعظم القيم الكبرى التي بُعث لأجلها الرسل كافة، إقامة القسط الذي به يتحقق معنى التوحيد الخالص.

وأعظم الأصول السياسية الكبرى، الشورى وولاية الأمة الضامنة لقيام القسط والعدل..

ففي العدل يقول الله تعالى: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[٢]. ويشير الدكتور أحمد الريسوني عند إيراده لهذه الآية الكريمة في كتابه **الكليات الشرعية**، إلى أن الآية قررت أن إرسال الرسل والبينات التي أُوتوها والكتب التي بعثوا بها، والميزان التي فيها ومعها، كل ذلك لأجل مقصد واحد هو: أن يقوم الناس بالقسط، ومعنى ذلك أن كل ما جاءت به الرسل، مهما تعددت أسماؤه ومسمياته إنما هو القسط؛ لأن هذه الآية جمعت كل مقاصدهم وأسباب بعثتهم في شيء واحد، وهو القيام بالقسط. والقسط في القرآن مرادف للعدل؛ فهما اسمان لمسمىً واحد[٣]. قال الزجاج القسط: العدل[٤].

وقد اختلفت أساليب القرآن في الدلالة على مقام العدل وعلو شأنه، فتارة تكون بالأمر به كقوله تعالى: ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾[٥]، وتارة بشهادة الله وملائكته.. كقوله: **﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو الملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾**[٦]، إلا أن هذا العدل لا يمكن أن يقوم إلا في ظلال أمة والية.

فالله تعالى بخطابه للمؤمنين **﴿يا أيها الذين آمنوا﴾** في كل

---

(٢) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٣) **الكليات الأساسية**، ص ١٠٣.

(٤) **شرح ابن بطال**، ١٠/٥٥٩.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٢٩.

(٦) سورة آل عمران، الآية ١٨.

شؤون الدين والدنيا حتى في الأمور العسكرية والسياسية كما في سورة التوبة[٧]، جعل الأمة هي الحافظة للشرع وليس الإمام.

كما نبّه القرآن الكريم الأمة على العموم على الحذر من انحرافات الخاصة والنخبة، فقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل**﴾[٨]، أما النصوص القرآنية والنبوية في إيكال أعظم مهمة لتكون الأمة خير أمة في كل شؤونها فهي مهمة الرقابة، فإذا كان الجميع تحت رقابة الأمة، فلا يمكن أن يولد تسلط أو طغيان، ويستحيل أن تتفاقم معدلات الظلم والجور سنةً بعد أخرى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾[٩]. «**لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً**»[١٠]، فحق الرقابة موكول لها وهو حق من حقوقها لا يجوز لأحد اختطافه بدعوى التنظيم، إلا إن كان تنظيماً يجعل كل الأمة شريكة في كل الرقابة.

بل أوكل الله تعالى للأمة مهمة حفظ العدل وجعلها مسؤولة عنه وخاطبها بقوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين**

---

(٧) **الحرية والعدل**، ص ١٢٤.

(٨) سورة التوبة، الآية ٣٤، و**الحرية والعدل**، ص ١٢٤.

(٩) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(١٠) الحديث رواه أبو داود. برقم (٤٣٣٦). وانظر: **عون المعبود**، باب الأمر والنهي.

بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم﴾[(١١)]. فالأمة هي المستأمنة والحافظة للشرع بمجموعها، فبمجموعها تقع العصمة كما أشار لذلك ابن تيمية في **منهاج السنة**[(١٢)].

وهذه الأمة الوالية لا يمكن لها تجسيد ولايتها إلا بعقد الشورى.

والأدلة والمأثورات على أصل الشورى قد زخرت بها خزانة التراث والرسائل والكتب في بيان أصلها، فمن قوله تعالى: **﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾**[(١٣)]، **إلى قوله تعالى: ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم..﴾**[(١٤)]. وقد رُوي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله (ﷺ)»[(١٥)]. قال ابن تيمية: فغير رسول الله أولى بالمشورة[(١٦)]: ومن المأثورات: «ما استغنى مستبد برأيه وما هلك أحد عن مشورة»، «وما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد

---

(١١) سورة النساء، الآية ١٣٥.

(١٢) **منهاج السنة**، ٦/٤٥٤٧.

(١٣) سورة آل عمران، الآية ١٥٩.

(١٤) سورة الشورى، الآية ٣٨.

(١٥) أخرج ابن أبي حاتم بسند حسن عن الحسن أيضاً قال: قد علم أنه ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده، في حديث أبي هريرة ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي (ﷺ) ورجاله ثقات إلا أنه منقطع، وقد أشار إليه الترمذي في الجهاد فقال: ويروى عن أبي هريرة فذكره. **فتح الباري**: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة / باب وأمرهم شورى بينهم.

(١٦) انظر: **السياسة الشرعية**، ص ١٣٥.

أمورهم»، «استعينوا على أموركم بالمشاورة»[١٧]. وأما من السنة الفعلية؛ فتطبيقات الشورى لا تحصى عدداً، فقد استشار النبي (ﷺ) رؤوس الأوس والخزرج سعد بن معاذ وسعد بن عبادة في مصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة يوم الخندق، على أن يرجعوا عن قتال المسلمين، وأخذ برأي السعدين، وكان يقول عليه الصلاة والسلام: «أشيروا علي»، واستشار في مكان النزول وأخذ برأي الحباب بن المنذر... والأثر الأكثر وضوحاً في تطبيق مبدأ الشورى السياسية قول عمر (رضي الله عنه): «من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين، فلا يتابع هو ولا الذي بايعه تغرةً أن يقتلا»[١٨]. وكان من آخر وصاياه لابن عباس وهو على فراشه: «اعقل عني ثلاثاً: الإمارة شورى..»[١٩]، ولذلك قال ابن تيمية عن خلافة أبي بكر (رضي الله عنه): «ولو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه وامتنع الصحابة عن البيعة لم يصر بذلك إماماً، وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة»[٢٠]. وقال عن خلافة عمر (رضي الله عنه): «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصر إماماً»[٢١]. وقال عن عثمان (رضي الله عنه): «عثمان لم يصر إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له،

---

(١٧) انظر: **النظام السياسي الإسلامي**، ص١٨٢-١٨٣.
(١٨) الأثر رواه: البخاري في **صحيحه** مع الفتح، ١٢/ ١٤٥.
(١٩) مصنف عبد الرزاق بإسناد صحيح، ١٠/ ٣٠٢.
(٢٠) **منهاج السنة**، ١/ ٥٣٠.
(٢١) المصدر السابق.

وجميع المسلمين بايعوا عثمان (رضي الله عنه) ولم يتخلف عن بيعته أحد، قال الإمام أحمد: ما كان في القوم أوكد من بيعة عثمان (رضي الله عنه) كانت بإجماعهم»[٢٢].

فمتى استقام عقد الشورى استقامت ولاية الأمة، وإذا استقامت ولاية الأمة أقامت العدل الإلهي، وإذا قام العدل الإلهي الرباني حُفظ التوحيد.

وبهذا التوحيد الخالص يقف الإنسان عند حده؛ فلا يستطيع النفوذ إلا وهو تحت رقابة الأمة المعصومة بمجموعها، ولا يستطيع التسلط إلا وسيف العدل مسلط فوق رأسه.

التوحيد بهذا المعنى يمنع الإنسان أن يفرض مشيئته على مشيئة الخلق، فيتساوى الجميع أمام قانون الشريعة.

فكل جور يقع في أمة الإسلام ويظهر في قضائها ومعاملاتها.. فهو دليل على ضعف التوحيد، ودليل على التسلط، والتسلط دليل على طاعة في منكر ومعصية صرفت لمخلوق، فأورثت ظلماً وجوراً لا يرفعه إلا توحيد يعيد العدل ويرفع الظلم، وليس توحيداً بمعنىً آخر.

فإذا تحرر الإنسان من السلطة القهرية تحررت مشيئته، واستقامت إرادته، فليس فوقه أو تحته أو أمامه سوى مسؤولية اختياره عن فعله، فيقع التكليف على تمام **الاختيار**.

وقبل الانتقال إلى فصل الملامح التاريخية والتراثية، فإن

---

(٢٢) المصدر السابق، ١/ ٥٣٢.

الإسلام بطبيعته كما يقول أومليل: مولد لنظام السلطة، والنص هو الحاكم لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المُسلم، وما ينبغي أن يكون عليه المجتمع[٢٣].

فليس الإسلام عقيدةً متروكةً للأفراد، فينبغي أن يصير المسلمون أمةً، تنظمها سلطة.

الإسلام دين ودولة، ولو كان ديناً بلا دولة فلا معنى لنصوصه المتوافرة والمتواترة في شؤون الدنيا، وفي الشورى والبيعة والاختيار وترسيخ مفهوم الأمة الحافظة للدين والدنيا، وترتيب وشؤون المعاملات وتنظيم علاقات الأفراد بعضهم بعضاً وعلاقاتهم بالدولة.

ولكن التصور المتراكم عن معنى الدولة في الإسلام؛ كان بسبب بعض التنظيرات الفقهية التي اكتفت بالضرورات السياسية من دون مدافعةٍ واقعيةٍ للظلم، أو التي لا ترى أهميةً للشورى، أو التي تتأول في مفهوم الأمة فلا تراه أصلاً في إقامة نظام سياسي؛ فجَلَب ذلك على حياة المسلمين نكداً واستبداداً طال عليه الأمد، ومن ثَم تطبعت الشريعة بأنظمة القهر التي عمّت أرجاء العالم الإسلامي، منذ نهاية القرن الأول الهجري؛ فتبدل نظامها الشوري إلى ولاية القهر والتغلب. وأصبحت بين فكي فقيه متأول وسياسي متغلب.

لم تكن الرؤية حاسمةً لدى الفقهاء والمحدّثين، بأن المضامين الكبرى التي أكدتها الشريعة في التوحيد والعدل

---

(٢٣) السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص ١٠.

والحرية والمساواة وتكريم الإنسان، لا تقوم إلا بمدافعة الظلم والتسلط، وهي السبب في النهوض الديني والدنيوي.

كانت الرؤية أن تحقيق المخطوطات وتربية الفرد والاحتساب الفكري على المخالفين، وتنقية الإسلام من الخرافات والبدع، والدعوة إلى الله بالكلمات والخطب الوعظية، ونشر الكتيبات والأشرطة التربوية، وكتابة المقالات الفكرية وصناعة إعلام إسلامي وعظي، والصبر على جور الحكام، وطاعة ولي الأمر، وإقامة بنوك إسلامية قائمة على التورق والمرابحة والتقسيط وليس المشاركة، تكفي لإقامة التوحيد والشريعة.

وتكفي لإقامة دولة إسلامية عصرية حديثة تستجيب لمطالب الإنسان الضرورية، ولو لم يكن هناك جهد أو تضحية في إقامة العدل ورفع الظلم.

كانت ولا تزال هذه الرؤية الطاغية في مجمل حراك الخطابين الفقهي والعقدي، هي التي تؤسس لمفهوم تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي؛ فآلت هذه الرؤية إلى المزيد من انتهاكات حقوق الإنسان، واشتداد الجور والظلم، وترك الأمة تابعة في شؤونها السياسية لغيرها، ولم تحقق على المستوى السياسي حتى الآن نجاحاً يمكن الوثوق به.

وهي رؤية لا تزال تعتبر جهود غيرها محل شك ونظر، وتشتد في النكير على الدعوات التي تسعى إلى ترسيخ ثقافة الحريات والحقوق وتمكين الأمة من حقها في المشاركة

السياسية وإعادة دسترة الشريعة لتكون على أسس قانونية يمكن التحاكم إليها.

وفي المقابل تقدِّم رؤيتها حول الحريات والحقوق بمعايير صارمة مستنتَجة من الصراعات الفكرية، تنحو إلى المزيد من الضوابط والموانع، وتنتهي إما إلى مقاطعة تامة مع المجتمع وصدام مع السلطة، وإما إلى استظلال بحكم التغلب واعتباره الضامن والكفيل لحماية المربعات الصغيرة وفتح الذرائع لتسلطه؛ كي تبقى مكاسبها الدعوية.

الفصل الثاني

الملامح التاريخية والتراثية
لبداية سلطة التغلب

أولاً: عصر الدولة الأموية

في عصر الدولة الأموية وقبل تمكن كتاب الدواوين، وعلى الأخص ابن المقفع من ترتيب سلطة الدولة في العصر العباسي، كان للفقهاء مواقف سياسية تعبر عن حضور قيم الإسلام الكبرى في علاقتهم بالدولة، وتعبر عن فهمهم لمعنى ولاية الحاكم، فعندما بايع الناس معاوية بعد أن تنازل الحسن بن علي، قال له أبو مسلم الخولاني عندما دخل عليه: «السلام عليك أيها الأجير، فقيل له: قل الأمير، فقال: بل أنت أجير».

وعلى الرغم من تمكن سلطة الدولة الأموية في ما بعد وعلوها على الجميع بسبب نظامها، إلا أن احتجاجات الفقهاء وعامة الناس «السياسية»، كانت أظهر من المواقف التي تلت

عصر بني أمية. وهذه الاحتجاجات لم تكن حجر عثرة أمام العمل مع بني أمية وإدارة شؤون البلاد، وتصريف الأمور والمشاركة في بناء الدولة؛ فلم يقف معظم الفقهاء عند البيعة لبني أمية فقط، أو الدعوة لطاعتهم أو عند النهي عن مناهضتهم، والنصح بالصبر على سياستهم، بل جاوزوا ذلك إلى العمل والمشاركة[١].

وفي مقابل ذلك أنكروا على معاوية قلب الحكم إلى ملك عضوض، فكان سعيد بن المسيب يقول: «فعل الله بمعاوية وفعل، فإنه أعاد هذا الأمر ملكاً»[٢].

وسعيد بن المسيب لا يقصد خلافة معاوية، بل يشير إلى قصة توريثه لابنه، أما معاوية في ذاته فقد أخذها برضى الأمة، لكنه قَلبَها ملكاً بتوريثه ليزيد ابنه.

وجاء عن الحسن البصري أنه كان يقول: «أربع خصال كنّ في معاوية، لو لم يكن فيه إلا واحدة منهن لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسفهاء، حتى ابتز أمرها بغير مشورة منهم، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة...»[٣].

وقد أشار رضوان السيد في مقدمة كتاب **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي** لمايكل كوك، إلى أن الاحتجاج السياسي قد ظهر في القرون الأولى في حركات

---

(١) انظر: **الفقهاء والخلافة الأموية**، ص ٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢.

التمرد الشورية، التي كانت ترى عدم شرعية السلطة من دون شورى. وقد اتخذ هذا الشكل طابع الشكل الجماعي المنظم من جانب فئة ذات دوافع دينية/سياسية، وظهر هذا الشكل بصورة أوضح في العهد الأموي وفي عهد العباسيين الأوائل..

لقد رفض القرآن الكريم أن يُساس الناس بالقهر، ونبه على أن اختصاص الانقياد الجبري لا يكون إلا للقوة القاهرة، فقال تعالى: ﴿**فتعالى الله الملك الحق**﴾[٤]؛ فخص الملك الحق به، والملك ملازم للقوة القاهرة؛ فخضوع الإنسان لقوة أخرى تساويه لا معنى لذلك إلا انقياد عن غير رغبة، فلا يمكن أن يكون هناك سبب يُجبر الإنسان على الخضوع لمثله، وكل الأسباب التي تقرر ملكية أحد على غيره لا اعتبار لها مهما برع المشرّعون أو المتأولون؛ فإذا تساوى الناس اندفع الإكراه، فلا علو لأحد عليهم إلا بالتقوى، وصار الأمر بينهم شورى واختيار، فأيما رجل بويع له من دون شورى المسلمين فلا بيعة له. كما صح عن عمر (رضي الله عنه).

لقد أشار القرآن الكريم لطبيعة الملك القاهرة في مواضع منه، فقال تعالى عن ملكة سبأ: ﴿**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة..**﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿**وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً**﴾[٦].

---

(٤) سورة طه، الآية ١١٤، سورة المؤمنون، الآية ١١٦.
(٥) سورة النمل، الآية ٣٤.
(٦) سورة الكهف، الآية ٧٩.

وقال ابن عباس ومجاهد في قوله تعالى: ﴿**وما أنت عليهم بجبار**﴾[٧]، والجبار هو الملك، فما أنت عليهم بجبار أي فما أنت عليهم بملك.

فالملك كان يسمى عند العرب بالجبار؛ لقهره وتجبّره، وجبر الناس على طاعته في المعاصي، والقرآن الكريم يقول: ﴿**وإذا بطشتم بطشتم جبارين**﴾[٨]، وهذه الطبيعة للملك تشير إلى صعوبة تحقق العدل في ظله. فمن طبيعته الجبروت المشتق من الجبر، والجبروت لا يكون إلا باستذلال الخلق وجبرهم على الطاعة المطلقة.

ولمنافاة الجبر والإكراه مع الدعوة، «لم يجبر النبي (ﷺ) أحداً على نصرته، ولا تجبّر على أحد، وكان العقد الذي تأسست به دولة النبوة على أساس عقد البيعة برضا الأنصار، وكان الأنصار في ذلك الوقت هم الأمة، والنبي (عليه الصلاة والسلام) هو الذي سيمارس سلطته بموجب هذا العقد في المدينة، وهو عقد سياسي كان بحضور عمه العباس، الذي كان مقيماً على الشرك»[٩].

ولأن طبيعة الملك كذلك، فالله يمن به على من يشاء؛ فالملك لا يكون إلا اصطفاءً من الله تعالى، يمنحه لمن يشاء من عباده، كما منحه لنبي الله تعالى سليمان وغيره. فإذا أراد

---

(٧) سورة ق، الآية ٤٥.

(٨) سورة الشعراء، الآية ١٣٠؛ **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٤٢، **والنظريات السياسية الإسلامية**، ص ١٠٠ -١٠٢.

(٩) **تحرير الإنسان**، ص ١٦٦.

بعض البشر الاختصاص بالملك، فهم يرتفعون عن بني الإنسان، ويكتسبون بسبب الملك طبائع التأليه؛ فيتخذون طقوساً ترفعهم عن بقية البشر، ولا يشاركون الناس في سائر حياتهم، فليس كمثلهم شيء، ولا تدركهم الأبصار إلا خفية، أو من وراء جدر.

وفي نصوص نبينا محمد (ﷺ) ومقولات بعض أصحابه، إشارات صريحة لمعنى الملك الذي يرتبط بالترهيب أو الاستعباد، أو حق التصرف في المال. . . إلخ، ففي إحدى الروايات يقول النبي (ﷺ) لرجل ارتعدت فرائصه: «هون عليك فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد»[١٠].

وفي خبر عن عمر (رضي الله عنه) يحكي رفضه المطلق للتلقب بالملك؛ لدلالته الشائعة لدى العرب على معنى التسلط والقهر، فيقول (رضي الله عنه) في خطبة له بعد القادسية: «إني والله ما أنا بملك فأستعبدكم»[١١]، وهي كلمة بالغة المعنى في الدلالة على ارتباط الملك بالاستعباد والإخضاع. وجاء في معجم البلدان أن مكة لم تخضع لملك قط[١٢]، وذكر الشافعي في الرسالة أن العرب كانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة، فلما دانت لرسول الله (ﷺ) بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله (ﷺ)[١٣].

---

(١٠) الحديث رواه: ابن ماجه في **سننه**، ٢/ ١١٠١. وانظر **مجمع الزوائد**، ٩/ ٢٠ .

(١١) انظر: **تاريخ الطبري**، ٢/ ٤٣٥، و**معجم البلدان**، ٤/ ١٩٨.

(١٢) **معجم البلدان**، ٥/ ١٨٣.

(١٣) **الرسالة** للشافعي، ص ٧٩.

وفي حادثة أخرى دلت على تفرد الملك بتوزيع المال.. يطلب منه أحد أقاربه مالاً فيجيبه عمر (رضي الله عنه): «أردت أن ألقى الله ملكاً خائناً؟»[١٤].

كما يظهر الارتباط الوثيق بين الملك والتسلط، في مقولة لعلي (رضي الله عنه) إذ ينكر على معاوية وبني أمية، ويصف رغبتهم في السلطة بأنها ليست رغبةً في خلافة، بل في ملك فيقول: «والله لو ولوا عليكم لعملوا فيكم بأعمال كسرى وهرقل»[١٥].

وقد كان لملك كسرى وقيصر دلالةً رمزيةً على التسلط عند العرب، فقد كانت إحدى أدوات الردع والإنكار على من يريد توريث ملكه.

وهذا الارتباط له دلالته القوية على نفرة الصحابة من النظم الشمولية، التي أدركوا تعارضها مع قيام العدل والتوحيد؛ فهي نُظم قد تقيم الجزء الخاص بشؤون العبادات وبعض المعاملات الجزئية بين الأفراد، لكنها لا تقيم الجزء الأكبر المتعلق بالقيم والمبادئ الكبرى؛ لأنها قيم تحارب في ذاتها الاستبداد، فكيف تقوم بالاستبداد؟! وكيف يقوم العدل بالقهر؟! وهي قيم كبرى لا تتحقق ماهية الشريعة إلا بها، ونقصها نقص على الشريعة.

والشاهد أن الفقهاء في عصر بني أمية كانوا يجهرون

---

(١٤) انظر: **الأثر: تهذيب الآثار مسند عمر**، ١/ ١١٤، **كنز العمال**، ٤/ ٢٤٣.

(١٥) انظر: **الإسلام وفلسفة الحكم**، ص ٤٢.

بالنكير والاحتساب السياسي، ولم تكن نصوص الصبر والطاعة تمنعهم من التدخل في الشأن السياسي وسلوك حكامه، فقد رفض ابن المسيب ولاية العهد للوليد وسليمان ابني عبد الملك إلا بعد وفاة والدهما، مستدلاً على موقفه بالنهي عن البيعتين في الإسلام، وضُرب ضرباً مبرحاً، ونقل بعض الفقهاء الدعوة إلى قتال أئمة الجور، ولم يكن الدافع إلى القتال الكفر، بل كان الجور والظلم والتسلط واغتصاب السلطة سبباً في الثورة المسلحة التي قامت في وجه سلاطين بني أمية، فقد روي عن الشعبي قوله: «يا أهل الإسلام، قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم، فوالله ما أعلم قوماً على بسيط الأرض أعمل بظلم ولا أجور منهم في الحكم»(١٦).

وكان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم: «قاتلوهم على جورهم في الحكم، وخروجهم من الدين وتجبرهم على عباد الله، وإماتتهم الصلاة، واستذلالهم المسلمين»(١٧). وحتى الفقهاء الذين لم يروا الخروج على أئمة الجور بالسيف والثورة المسلحة، كانت علاقتهم بالسلطة علاقةً احتجاجيةً سلميةً.

وفي تلك المرحلة كانت الصورة الاحتجاجية الرائجة هي المتاركة ورفض تولي الوظائف الدينية.

وكانت المتاركة تورعاً وتحرجاً من المشاركة في مظالم

---

(١٦) **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، ص ٥٧.

(١٧) المصدر السابق.

بني أمية؛ وهو ما يشير إلى صورة من صور الاحتجاج السياسي على الظلم والجور ولم يتطور في ما بعد.

لقد حاول الحجّاج أن يولي أبا قلابة الجرمي البصري القضاء؛ ففر إلى الشام، وأراد الوليد بن عبد الملك أن يولي يزيد بن مرثد الهمداني الدمشقي القضاء فرفض، ورفض حازم بن دينار أن يكون من خاصة سليمان بن عبد الملك وأهل مشورته، وقال أخاف أن أركن إلى الذين ظلموا، فيذيقني الله ضعف الحياة وضعف الممات، وعندما طلب من سليمان أن يزوره، قال له أبو حازم: إنا عهدنا الملوك يأتون العلماء، ولم يكن العلماء يأتون الملوك، فصار في ذلك صلاح الفريقين، ثم صرنا الآن في زمان صار العلماء يأتون الملوك، والملوك تقعد عن العلماء، فصار في ذلك فساد الفريقين جميعاً»[١٨].

كانت الثورة الأولى بمشاركة فريق من القرّاء والفقهاء والعبّاد والزهّاد، وهي ثورة أهل المدينة وأهل مكة مع عبد الله بن الزبير من سنة ثلاث وستين إلى سنة ثلاث وسبعين، انتهت بمقتل عبد الله بن الزبير وذهب ضحيتها خلق كثير.

وكانت الثورة الثانية.. ثورة أهل البصرة وأهل الكوفة على عبد الملك بن مروان مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الكندي، من سنة إحدى وثمانين إلى سنة ثلاث وثمانين، وانضم إليها خلق كثير من قرّائهم وفقهائهم[١٩].

---

(١٨) المصدر السابق، ص ٤١.
(١٩) المصدر السابق، ص ٦٥-٦٦.

إن ما يهمنا في هذه الحوادث والاحتجاجات ما يأتي:

الأول: الاحتجاج السياسي الذي ظهر بصورة جلية في العصر الأموي، والإنكار على اغتصاب الملك، ورفض الظلم والجور. **الثاني**: الوسيلة التي اتبعت في الإنكار وأثرت في ما بعد على الفقهاء والمحدثين الذين آثروا الرضا والتبعية للسياسي؛ خوفاً من اندلاع ثورات مسلحة شبيهة بالتي تمت في أوائل الحكم الأموي.

لقد انتهى العصر الأموي بثورتين مسلحتين وببضعة احتجاجات سلمية، وكانت جميعها بسبب العلاقة المتوترة بين التحوُّل عن القيم الكبرى واغتصاب السلطة؛ فنشأ بسبب التسلط منكرات لم يعهدها الصحابة والتابعون قضّت مضاجعهم، ورأوا أن نشوء تلك المنكرات يعود في مقامه الأول إلى تغير بنية السلطة؛ فحدث التسلط والظلم والجور، ونشأ من جراء ذلك منكرات ومفاسد سلوكية وأخلاقية، فالأخبار في ذم يزيد وابن زياد في كتب التاريخ أشهر من أن تذكر، وهي أخبار في الإنكار الأخلاقي والسلوكي.

وهم لا يزالون في القرون المفضلة، ولم يكن لديهم من أسباب الردع سوى الخروج بالسيف على الجور، ولم نعثر على مواقف سلمية تدفع الجور والظلم سوى مواقف بعض الفقهاء ممن رفض القضاء، وهي صورة يمكن عدها في فقه العمل السلمي في علاقة الديني بالسياسي، إلا أنها لم تتطور في ما بعد وبقيت حوادث متفرقة واجتهادات شخصية

لبعض الأئمة، كما سيأتي معنا في موقف الإمام أحمد رحمه الله.

إن مواقف الفقهاء في تلك المرحلة كانت لاستعادة قيم كبرى شرعية، تحقق العدل وتنظم علاقة الحاكم بالمحكوم عبر سلطة الأمة، وهي بعكس ما حدث في أوروبا، فعصور الإسلام الأولى بدأت شورية، والأمة مصدر للسلطة، ثم تحوّلت إلى ولاية تغلب، على عكس ما نجده في تاريخ أوروبا وقيام الدولة الحديثة التي نراها اليوم، فقد بدأت بولاية التغلّب والتسلّط واعتضاد السياسي بالديني، ثم تحولت إلى إقصاء الدين وتحول النظام السياسي إلى التعاقد.

ثانياً: عصر الدولة العباسية

بعد نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي، سنلحظ دور كتّاب الدواوين في إلباس الدولة الإسلامية قميص الحكم الإمبراطوري الساساني بطقوسه وقيمه.

وسنلحظ بداية صعود فكرة ولاية أهل الحل والعقد، كبديل عن فكرة ولاية الأمة بمجموعها، وهي التي استشعرها ابن المقفع، وواجهها في كتاباته وخططه السلطانية ونجح في مواجهتها.

وولاية الفقيه أو وصايته بمسوِّغ أهل الحل والعقد، هي التي كانت البديل عن مرحلة ولاية الأمة التي شهدها العصر الأموي.

ونستطيع القول إننا في مرحلة جديدة مع بدايات العصر العباسي لظهور ولاية أهل الحل والعقد، وهم العلماء والفقهاء. «وقد اشترط فيهم، ولهم شروط لا تتوفر إلا في الأفذاذ الرجال، وتَم مصادرة حق الأمة في أحق حقوقها وهو حقها في الشورى العامة في اختيار الإمام؛ بدعوى أن ذلك من اختصاص أهل الحل والعقد، ثم آل الأمر بالأمة في عصور تخلفها وضعفها إلى أن أصبح الخليفة والسلطان هو الذي يختار أهل الحل والعقد ممن لا يحلون ولا يعقدون ولا يسرون ولا يضرون»[٢٠].

وعلاوةً على ظهور فكرة أهل الحل والعقد، فقد أثرت قيم الدولة الساسانية التي ترجمت، في غياب قيم الشورى وسلطة الأمة، فهي قيم سلطوية تفردية، وبذلك يمكن أن نعزو غياب الشورى وما ترتب عليه من نزع ومصادرة حق الأمة في هذه المرحلة لسببين مهمين:

السبب الأول: بدايات ظهور ولاية أهل الحل والعقد بدلاً عن مفهوم ولاية الأمة.

السبب الثاني: تأثير القيم الساسانية في تشكيل نظام الدولة العباسية من خلال كتاب **الدواوين. ما يعني أن هذه المرحلة لن تكون بين السياسي ومجموع الأمة، بل بين السياسي والديني بمفهوم خاص، لا يعني سوى مواجهة بين سلطة وسلطة أخرى، وتنافس وصراع بين فئة من الأمة مع فئة**

---

(٢٠) تحرير الإنسان، ص ٣٢٧.

من السلطة، ولتبقى الأمة منذ ذلك الوقت صامتةً تنتظر من يتصدر ومن تكون له الغلبة لتتبعه.

لم تعد علاقة الدولة علاقة سلطة سياسية بسلطة أمة، بل كانت علاقة سلطة سياسية - تمتلك النفوذ والأمن والاستخبارات والإعلام - بمذاهب فقهية وعقدية، الأمر الذي سهل للدولة الناشئة التفرد بتمام السلطة، والتمكن من إرغام الجميع تحت يدها ونفوذها بالقوة وبالترهيب والترغيب.

أصبح من السهل على الدولة بأجهزتها، التعامل مع فئات ومذاهب تسعى إلى امتلاك السلطة وفرض مذهبها ورقابتها على السياسي بمفردها وليس بمجموع الأمة، وقد أدركت كل المذاهب والتيارات عجزها التام عن مواجهة سلطة الدولة، فرضيت بمواقعها تحت سلطة التفرد، وتفرغت للأعمال العلمية والجدل العقدي والفقهي، وبمرور الزمن لم يعد لقيم العدل والشورى وسلطة الأمة حضور في أدبيات الفقهاء، بل تصدرت قيم الطاعة وتشريع سلطة المتغلب، واستحضار ثورات بني أمية التي أثرت كثيراً في تخلي معظم الفقهاء عن قيم الشورى وإرادة الأمة، لتطوى صفحة تلك القيم، وتستبدل بقيم جزئية تعبر عن معانٍ تربوية وأخلاقية وتعبدية.

لقد نجح كتّاب الدواوين بما نالوه من حظوة داخل البلاط الملكي في بناء منظومة فكرية وعملية لتطبيق أسس الإمبراطوريات الفارسية.

كان نجاح موالي الفرس لخبرتهم الفنية السياسية في مقابل

جهل أكثر العرب في ذلك الوقت بأنظمة الحكم والتقاليد السياسية[٢١]؛ «فالبدوي غير سياسي بطبعه، ولا يتحمل الامتثال للحكم أو الطاعة لسلطة قسرية، فهو بطبيعته ونمط حياته يمثل نقيض الدولة»[٢٢].

وكان هذا النجاح في مقابل عجز فقهي في استعادة نظم الدولة الإسلامية التي سادت قبل منتصف القرن الأول، لقد استطاع كتّاب الدواوين قتل طموح الفقهاء، واستعبادهم، واستذلالهم، ولم يكن الأمر يحتاج إلى صعوبات؛ لأن التنازل لم يكن لأجل المحافظة على حضور الفقيه بجانب السياسي فقط، بقدر ما كان التنازل الأكبر عن المبادئ الكبرى التي تولت الدولة فهمها بالطريقة التي تبقي تفردها في السلطة.

أدت الخبرة دورها واستطاع كتّاب الدواوين كسب ثقة الخلفاء، ومواجهة سياسة الفقهاء الرامية إلى ضبط السياسة بالشريعة؛ فانتهى الأمر مع مرور الزمن إلى تنازل عامة الفقهاء في مقابل أن يحافظ النظام على مظهر إسلامي عام.

وإضافة إلى الخبرة الفنية السياسية، فقد نجح الكتّاب كذلك في العبث بقيم الإسلام الكبرى في العدل والشورى. . . وجعلها قيماً قابلةً للخلاف والجدل، حتى صارت بيد الحاكم يستشير من يشاء إن شاء بلا رقيب أو حسيب.

وقد أبان ابن خلدون مدى سيطرة هؤلاء الكتّاب

---

(٢١) انظر: **الفكر الأصولي**، ص ٨٨.

(٢٢) **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٢٢.

وسطوتهم، وقد كانوا المصدر الأول في إمداد دولة الخلافة بطبقة من الوزراء حتى استبدوا بالأمر[٢٣]، فيقول: «فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء، من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عمن سواها، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم»[٢٤]، أصبح الخليفة وتكوينه السياسي وتقاليد بلاطه ابتداءً من الوزراء إلى الحاشية خاضعين لفنون السياسة الساسانية.

ويُعدّ من أشهر كتّاب الدواوين عبد الحميد الكاتب وابن المقفّع[٢٥]. إلا أن ابن المقفع كان الأكثر شهرة على الإطلاق، وقد رسم لأبي جعفر الخطة التي بها يتمكن من تطويع الشريعة لتصبح مؤسسةً من مؤسسات الدولة، وكان رأي ابن المقفع أن يضع حداً لاستقلال الشريعة ورقابتها على السلطة، وأن يضع حداً لتعدد الاجتهاد الفقهي من خلال مدونة فقهية يلتزمها الفقهاء في فتاويهم والقضاة في أحكامهم.

ومن أسماء تلك الكتب التي نقلها ابن المقفع كتاب: **آيين نامة** حول مراسيم وتقاليد بلاط ملوك آل ساسان، وكتاب **التاج في سيرة الملك أنوشروان** وكتاب **خداينامه أو سير ملوك الفرس**. وليس صحيحاً أن استلهام الأدب الفارسي وطقوس الدولة الساسانية كان بسبب أن الحكمة ضالة المؤمن، بل كان وراء ذلك أن تلك الآداب كانت هي التي وجدت الدولة

---

(٢٣) **الفكر الأصولي**، ص ٩٠.
(٢٤) **المقدمة**، ص ٢٤.
(٢٥) **الفكر الأصولي**، ص ٨٨.

السلطانية فيها صورتها. وتوسّمت فيها الحل لمشاكلها السياسية[٢٦].

لذلك سعى ابن المقفع بخطته التي كتبها للوالي في كتابه رسالة الصحابة إلى إخضاع الشريعة للسلطة السياسية وبأن تصبح الخطط (الوظائف) الشرعية من قضاء وإمامة وفتوى جزءاً من مؤسسة الدولة[٢٧].

فإما سلطة الشريعة وإما سلطة الوالي، وترك سلطة الشريعة تعلو سلطة الوالي وتمتاز بحق الرقابة التامة على سلوك السلطة سيمنح علماءها ودعاتها صدارة المجتمع.

إن ابن المقفع يدرك أن الإسلام دين ودنيا، وليس مجرد طقوس دينية روحية خيالية، ويدرك أن ترك سلطة الشريعة بيد الفقهاء والمحدثين سلطة أهل الحل والعقد سينشأ عنه جماعات دينية تتفرغ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتصرف على نحو سيادي داخل الدولة.

«فإذا تُرك هذا الواجب مفتوحاً للمسلمين، فإنه يترتب على ذلك نسف أساس «نظام» ابن المقفع القائم على الطاعة المطلقة للسلطان. ثم هناك الشريعة وهي حاضنة لسلطة قد تقف متحفزةً في وجه السلطة المطلقة، فتطعن في شريعتها»[٢٨].

---

(٢٦) **الفكر الأصولي**، ص ٨٨.

(٢٧) انظر: **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ص ٤٢.

(٢٨) نفس المصدر، ص ٦٢.

ولم تكن الخطة التي وضعها ابن المقفع خطة تسوية بين الشريعة والسلطة، بل كانت خطةً تقضي باستسلام الشريعة للسلطة.

«فالشريعة قد تنتصب حائلاً بين السلطان والرعية، فلا يكون وحده مصدر السلطة، لا شريك له فيها»[٢٩]، «فليس للناطقين باسم الشريعة سلطة على العامة، بل سلطة الدولة تُنفذ عبر شريعة مرسَّمة»[٣٠].

ظن ابن المقفع أن معيارية الشريعة ومنطق الدولة لن يؤدّيا إلا إلى توتر في العلاقة بين السلطتين، فكتب **الجوهرة الثمينة في طاعة السلطان**، وألف الخطط التي تقضي على علو الشريعة على سلطة الوالي.

وأدرك أن العلاقة بينهما لن تُسفر إلا عن صدام ما لم تكن سلطة الوالي فوق الجميع، فرسم خطته التي نُفذت وأثرت في علاقة العباسيين في ما بعد بالفقهاء والمحدثين. وبلغ مدى تأثيرها امتحان الناس في مسألة دقيقة من المسائل العلمية العقدية لتتحول إلى جدل سياسي وفرض منطق السلطة، ولو كانت مسائل علمية تختص بطبقة من العلماء كقضية خلق القرآن التي امتُحن فيها الإمام أحمد وسُجن وجُلد وتوالى عليه البلاء في ثلاثة عهود متتالية، كان أشدها في زمن الواثق.

إن ابن المقفع الذي أسس فقهاً سياسياً يقوم على التفرد

---

(٢٩) نفس المصدر، ص ٦٢.

(٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.

بالسلطة، أدرك أن نظام التفرد لا يقوم إلا بخضوع الجميع للمتسلط، وأدرك أن ترك الشريعة للفقهاء يؤول إلى تصدر الفقهاء على الخليفة، ويقود إلى انقياد السياسي للفقيه ولسلطة أهل الحل والعقد؛ فكتب خططه الرامية إلى الولاية التامة للسلطة السياسية.

ولم تكن ولاية السياسي في تلك الفترة ولايةً مبنيةً على الشورى وانتخاب الأمة، كي تصعب المهمة على ابن المقفع، بل على الوراثة والملك والغلبة والتفرد والدولة الواحدية، في ظل عجز فقهي في شؤون العلوم السياسية.

وهي ولاية تتعارض مع إصول الشريعة الكلية التي تحارب صور التسلط، بل تحارب في ذات الاتجاه لولاية الفقيه، فهي شكل من أشكال التغلب، ولو كانت في ظاهرها لمصلحة الشريعة.

علم ابن المقفع أن ترك سلطة الشريعة هو ترك لولاية الفقيه على السياسي؛ فمنح خبرته بأصول الدولة الساسانية وعلمه بسياسة الفرس، واطلاعه الواسع على التجارب السياسية للدولة العباسية الناشئة.

ولكونه مولىً من الموالي، وليس له امتداد شعبي داخل المجتمع العربي، ولا ينتمي بخلفيته الدينية إلى مذهب الفقهاء والمحدثين، بل كان متهماً بالزندقة، ولكي لا يفقد حظوته داخل البلاط السلطاني، فقد كانت كتبه وترجماته لأجل حماية سلطة الدولة العباسية، وكانت لتكريس نفوذها وقهرها وغلبتها وملكيتها وتفردها بكامل السلطة.

فابن المقفع وغيره من كتاب السلاطين لم يكن يسعى إلى تأسيس سلطة مستقلة ما دام صاحبها ظل في موقع الخديم، والسلطة التي يبحث عنها سلطة يستظل بها وتحميه من سلطة الفقيه التي كانت أقوى سلطة منافسة لسلطة الحاكم[٣١].

وقد استطاع ونجح في تزويدها بخبرته ووفرة مخزونه الثقافي السياسي، في ظل فقر فقهي في العلوم السياسية.

والسؤال المحوري: ما الخطط التي قام بها وأثرت في تسييس الخطاب الديني وجعله تابعاً للسياسي؟

نستطيع أن نلخص خطط ابن المقفع في الآتي:

١ ـ عزل جور الحاكم وظلمه وتفرده بالرأي عن مسائل الحلال والحرام ومنع الفرائض والحدود، فهو يقول: «لا يطاع الإمام إذا استحلَّ الحرام ومنع الفرائض والحدود»، لكنه في موضع آخر يقول: «إن إثباتنا للإمام الطاعة في ما لا يطاع فيه غيره، فإن ذلك في الرأي التدبير والأمر من الغزو والقفول، والجمع والقسم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي»[٣٢]، فهو يفصل بين ما هو سياسي ويحصر الحلال والحرام في حدود دينية ضيقة»[٣٣].

(٣١) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣٢) **رسالة الصحابة**، ص ١٩٧.

(٣٣) **السلطة الثقافية**، ص ٦٣.

٢ ـ تحييد سلطة النهي عن المنكر التي تضاد السلطة المطلقة، فشعيرة الاحتساب كما يذكر شوترمان تهدم البناء الهرمي في المجتمع المسلم، ويصبح الحاكم يساوي المحكوم، والجميع بيده سلطة تنفيذية.

وهذه السلطة مع التطور الاجتماعي والسياسي للمجتمعات، تصبح أداةً رقابيةً بيد المجتمعات وتتحول إلى سلطة معنوية على الدولة، ويمكن أن تقوم بدور مدني يحد من تغول الدولة.

كان على ابن المقفع أن يجد حلاً لمعضلة الاحتساب وباقي الوظائف الشرعية؛ فسعى إلى دمجها داخل جهاز الدولة، واستطاع أن يعيد تشكيل الوظائف الدينية؛ لتكون تحت الجهاز الإداري كما في كتابة **رسالة الصحابة**.

٣ ـ واجه ابن المقفع قضية تعدد الفتوى وتعدد الاجتهاد، وأدرك خطورة التنوع في المذهب الفقهي على مركزة السلطة، وأدرك سعة الشريعة في استيعاب الآراء الاجتهادية التي تعمل في الفراغات التشريعية، وخطرها البالغ في تجويز التمذهب والأخذ برأي يخالف سلطة الدولة تحت ذريعة الاجتهاد، فسعى إلى «إغلاقها حتى تستقيم دعواه إلى السلطة المركزية الفردية»[٣٤].

فجاءت الدعوة لإقفال باب الاجتهاد والحد من تعدد

---

(٣٤) المصدر السابق، ص ٦٤.

الأقضية (الأحكام)، وفرض المذهب الواحد مذهب السلطة قبل نشأة المذاهب الأربعة، «فلو أمر أمير المؤمنين بهذه الأقضية والسِّير المختلفة، فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يَحتجُّ به كلٌّ قوم من سنة وقياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في ذلك رأيه الذي يلهمه الله، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً»(٣٥). فلا معنى لتعدد الاجتهاد والمذاهب الفقهية إذا كان المخالف يستحق العقوبة، لأنه خالف الفتوى والمذهب الواحد الذي ارتضاه الحاكم، حتى ولو ملك المجتهد آلة الاجتهاد، وجمع الأدلة على صحة رأيه، فرأيه لا قيمة له بفرض المذهب الواحد، وخلافه خلاف فتنة يستوجب التعزيز في نظر من يفرض المذهب ويجعله سيفاً على من يرى رأياً يتعلق بخلاف ما جرت عليه الفتوى في باب السياسة والحكم.

٤ ـ العبث بمبدأ الشورى المؤسس للمساواة والمناقض لمركزة الحكم المطلق، فلم يكن ابن المقفع وهو يرجع أمور السياسة إلى الرأي والتدبير، لقصد التمييز عن الدين، أو لتمدين السياسة، وإرجاعها إلى رأي الناس ومشورتهم؛ فالرأي إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء، إلا الإشارة عند المشورة، والإجابة عند الدعوة»(٣٦). وهي شورى غير ملزمة، واختيارية إن شاء الحاكم استشار، وإن لم يشأ فمقتضى عقد الإمامة كما يرى البعض السمع والطاعة!»، فلا

---

(٣٥) **رسالة الصحابة**، ص ٢٠٨.

(٣٦) **رسالة الصحابة**، ص ١٩٩، و**السلطة الثقافية**، ص ٦٥.

تقذفنَّ في روعك أنك إذا استشرت الرجال ظهر منك الحاجة إلى رأي غيرك»[٣٧]. أو كما في عبارة أبو بكر الطرطوشي: «ظهر للناس منك الحاجة»[٣٨].

وحتى من يستشيرهم الحاكم، فليسوا ممثلين عن عموم الناس، بل هم أهل الحل والعقد وخاصة الخاصة والمقربون من ديوانه والحلقة التي تحيط بالملك[٣٩].

تلك الآداب الفارسية التي كانت تنقل للثقافة العربية، وتطرز بها السياسة، كانت تؤسس لجعل الملك هو الدولة والدولة هي الملك أو السلطان، بل نفي كل ضابط يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم ما دام الملك أو السلطان هو الدولة نفسها، هو مبدؤها وغايتها واختزال الدولة في شخص الملك أو السلطان[٤٠].. وقد سأل هارون الرشيد معن بن زائدة كيف زمانك يا معن؟ قال يا أمير المؤمنين، أنت الزمان! فإن صلحت صلح الزمان، وإن فسدت فسد الزمان»[٤١]؛ ولذلك لم يتورع كتّاب الدواوين كالجهشياري مؤلف كتاب: **الوزراء والكتاب بالإشادة بالنظام الطبقي الكسروي**[٤٢]!

كما حددت الأدبيات الفارسية موقع الرعية في الدولة:

---

(٣٧) **الأدب الكبير والأدب الصغير**، ص ١٠٦.

(٣٨) **سراج الملوك**، ص ٢٤٣.

(٣٩) انظر: **السلطة الثقافية**، ص ٦٥.

(٤٠) **الفكر الأصولي**، ص ٩٢.

(٤١) **العقد الفريد**، ٢/١٢٨-١٢٩.

(٤٢) **الفكر الأصولي**، ص ٩٠.

فهم معدن الشر لا يقوَّمون بغير السيف والعصا والتخويف. ويجب على الملك ألا يقترب منهم وإلا هان أمره وقلت هيبته، وإذا قدِّر له أن يظهر لهم فلا يظهر لهم إلا عن بعد وفي جلال المواكب وجملة السلاح(٤٣).

يقول الدكتور عبد المجيد الصغير: «ثم إن ظهوره لجمهوره في جملة السلاح يؤكد فقدان الثقة بين طرفي السلطة، مثلما يؤكد غياب كل مفهوم عن العقد والبيعة والاختيار...»(٤٤).

ـ ومن أدبيات نصائح الملوك وعلاقته بالعامة إذا احتاج إلى مداراة الرعية: «ألا يظهر لهم في العام إلا مرة واحدة، ويقوم بين يديه من وزرائه وكتابه من يخطب في ذلك اللقاء السنوي الوحيد، على ألا تحيد الخطبة عن موضوعها المناسب الدائر بين الترغيب في الطاعة والتحذير من معصية السلطان، وإذا وجب شكر الله في هذا المقام، فليكن على وفق العامة لطاعة السلطان، ـ أما النصيحة الهلنستية فهي تهمس في أذن الملك إلى ضرورة استغلال المناسبة؛ ليظهر في أمام العامة وليخفف من تصورها كرجل سلطة مدجج بالسلاح، ويعمق صورته البديلة التي تجعله متقمصاً شخصية أخرى وإن كانت بعيدةً عن طبعه، حيث يظهر للعامة فيقضي حوائجهم ويكثر منحهم، ويعفو عن مذنبهم، وليريهم الإسعاف لكثيرهم

---

(٤٣) المصدر السابق، ص ٩٣.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٩٣.

وقليلهم.. فيعظم سرور العامة بذلك، وتتشربه قلوبهم، ويتحدثون به، فينشأ الطفل في طاعته ومحبته.. ويأمن السلطان بهذا قيام الجماعات عليه»[٤٥].

أما مفهوم الطاعة، فلا يقف عند مجرد الطاعة فقط، فلا بد من الخضوع، فطبيعة السلطة والملك تجعل الطاعة طاعة خضوع، كما يخضع الإنسان للضرورات الطبيعية.

وقد جرى بالفعل الربط التام بين الطاعة السياسية لتكون من جنس الاستجابة للطبيعة التي لا مفرَّ منها والرضا الجبري بقوانينها التي طبعها الله تعالى بها، فليس في مقدور الإنسان إنزال المطر، فهو خاضع لها أكثر من كونه طائعاً لها، وبذلك يصبح من المستحيل الفصل بين الطبيعة والضرورة والطاعة.

ومن جهة أخرى حاولت الهلنستية تشبيه الملك والسلطان بالإله، فلم لا يطالب الملك أو السلطان من رعيته أن تطيعه وتخضع لنفوذه مثلما تخضع الطبيعة لقوانين الإله؟

فالسلطة المتفردة تشارك الإله في أكبر تجليات نفوذه وهي الطاعة والخضوع، ومن ثَم كانت وجهة الطاعة تسير في اتجاه مزدوج؛ فهي تتجه نحو خالق الضرورة والطبيعة وهو الله تعالى، في الوقت نفسه الذي تتجه فيه نحو خالق القانون والدولة وهو السلطان، ومن ثَم حق للسلطان أن يتشبه في هذا المنظور بالإله[٤٦].

---

(٤٥) **سر الأسرار**، ص ٧٨-٧٩، و**الفكر الأصولي**، ص ٩٤.

(٤٦) **الفكر الأصولي**، ص ٩٠.

وهذه المفاهيم قد انتشرت وأثَّرت في الثقافة الإسلامية، فالملوك والسلاطين هم أشبه بإله، لهم حق الطاعة المطلقة، إذ لا يمكن أن تكون الطاعة في ظل سلطان قهري إلا أن تكون طاعةً مطلقةً، وقد قررنا سابقاً أن السلطة المطلقة لا تقوم إلا بالقهر والغلبة، والقهر والغلبة لا يمكن أن يوجد بطاعة مقيدة، مهما قيل في ذلك من أقوال، إذ القهر والجبر ملازم للتفرد كما في طبيعة الملك التي تحدثنا عنها، ولذلك جُعل السلطان أشبه بقوانين الطبيعة التي لا مفرَّ للإنسان منها سوى التجاوب معها؛ فعلاقته بالحاكم علاقة قهرية، كعلاقته بالطبيعة فكما قيل في أدبيات الثقافة الإسلامية التي شاعت فيها تلك المفاهيم «فمن تعرض للسلطان أرداه، ومن تطامن له تخطاه..»(٤٧)، ولا تعاند من إذا قال فعل.. إلخ.

كان لا بد للفقهاء في ظل منطق الدولة الجديد وفقرهم في العلوم السياسية، من الصدام أو التسوية، والتسوية ليست سوى العمل بضرورات السياسة، والعمل بضرورات السياسة ليس سوى التسليم المطلق لحكم الغلبة، والانصياع التام لأوامر السلطان، وابتداء الشرعية من واقع السلطة نفسه، وتأجيل إقامة الشريعة الكبرى في العدل والشورى والحريات لأجل غير معدود.

وهذا التسليم المطلق لا يعني سوى إعطاء السياسي حق التصرف في مشيئة الشريعة وترسيمها في الحدود، التي لا

(٤٧) **العقد الفريد**، ١/ ١٧-١٨.

تتعارض مع هيبته وملكه وأمنه واستقراره وعلاقاته، فهي تعمل في ظل رضاه عن عملها. ولا يُسمح لها بالاعتراض على سياساته المالية والاقتصادية أو تصرفه في بيت المال.

فأحكام الشريعة المطبقة التي أكثرها جزئيات أو رموز شكلية كما في التسمية بالخلافة والخليفة، لا تكون بالتزام الحاكم بالتطبيق وليست لرقابة الفقيه على السياسي في التطبيق، بل هي أحكام طبقها السياسي سياسة، ولو كان صادقاً في تطبيق الشريعة لطبق أركان الشريعة الكبرى في الشورى وسلطة الأمة وإقامة العدل، ورد الظلم وترك الاستبداد والتفرد بالمال والسلطة ومنع رقابة الأمة على عمله.

وقد رضيها الفقيه سياسةً للبقاء في واجهة الدولة، ولم يرض الفقيه عنها حكماً فهو لا يرضى عن تطبيق الشريعة إلا بإشرافه وتحت ولايته، ولا يرضى بتطبيق السياسي لسياسته في حكمه إلا بوصاية الفقيه على حكمه.

فهذه هي التسوية التي ظلت قروناً تعمل في واقع المجتمع الإسلامي منذ غابت قيم الشريعة الكبرى في العدل والحريات والشورى والمساواة، وحل بدلاً عنها قيم التغلب والأَثَرة والتفرد.

ولكي لا تنشغل الشريعة بفساد السياسي أو بفراغ قد تعيد فيه ترتيب أولويات الشريعة، فالأفضل لها أن تنشغل بفساد المجتمع وبقضايا الجدل والخصام مع الفرق والمذاهب والتيارات الضالة.

ولأن فساد المجتمع يحتاج إلى سلطة، فهو يمدها

بالسلطة والمال حتى تشعر بقيمتها التي تتضخم مع مرور الوقت داخل المجتمع.

وإذا بهذه القيمة لا تعدو أن تكون محافظةً على جزئيات الشريعة وقيم صغيرة في ظل صمت وتواطؤ وتأويل لإحقاق القيم الكبرى.

ولكي لا يُتهم السياسي بمعاداته للديني، فقد برع في استنطاق الشريعة في سائر أعماله ونشاطه، فهو في مجتمع له هويته الدينية الرمزية التي عليه أن يتعايش معها بالقدر الذي يبقيه سيداً ولا يسمح بسيادة غيره. وأدرك الفقيه حاجة السياسي إلى مده بالمزيد من الشرعية، في مقابل تصديره بواجهة شكلية.

وها هو الماوردي ينصح السلطان بأن يدخل الدين ورجاله وسيطاً لضمان الامتثال وبث عقيدة الطاعة، لأن «أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين، كانوا أضرَّ عليه من ضد مباين»(٤٨).

فلا حلَّ مع إسلام في داخل مضامينه علاقة بالدنيا وبالمجتمع سوى ترويضه بالضرورات السياسية، وخداع فقهائه بالعناوين، وفي حقيقة الأمر الكل تحت سلطة الحاكم، والكل تحت مشيئته وإرادته، والشريعة بكل أبوابها وفصولها وشمولها وسعتها يعاد من جديد ترسيم حدودها ومستوى فاعليتها،

---

(٤٨) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، ص ١٩٩.

واستغلال نصوصها في الطاعة والصبر على الجور أسوأ استغلال.

إن الحاكم المتفرد بالسلطة يدرك أبعاد سياسة التفرد التي تتناقض مع أصول الشريعة الكبرى التي جاءت لجهاد التسلط والاستكبار، ويدرك أن المجتمع المسلم لا يمكن ترويضه مع سياسة التسلط إلا بالاستبدال والإحلال ومكاثرة تلك الأصول بالاستكثار من الانشغال بالجدل وبالفروع.

يدرك الحاكم خطر صحوة الأصول الكبرى على حكمه، ويدرك خطر إيمان المجتمع المسلم لها، ويدرك استحالة التعايش مع صحوة القيم الكبرى والأصول العظمى في الشريعة مع قيم التفرد والغلبة التي لا تحَكم إلا بسيادة سلطة الفرد الحاكم، تحت حماية فقيه مغلوب على أمره.

فلا سبيل له وهو أمام شريعةٍ تحمل في مضامينها جهاد الظالمين والمستكبرين في الأرض، وتطيح بالمتسلطين ولو كانوا في ليلة ظلماء على صخرة صماء إلا أن يقيم علم الاستبداد ويمحو كل آثار الإسلام كما حاول أتاتورك، وإما أن يتلاعب بأصولها بالتأويل والاستغلال البشع لنصوصها.

وقد ينجح في الثانية أكثر من نجاح أتاتورك، وقد يبلغ نجاحه في خلق فقهاء سلطة يحميهم بآلته ويوفر لهم منابرَ دعويةً ووظائف في أعلى مناصب الدولة؛ حتى يبلغ الشك في أصول الشريعة تهمَة كل من يعود بها إلى مربعها الصحيح.

ويصبح من يجاهد لأصولها العظمى موطنَ تهمة في

ديانته، ومحلَّ شبهة في إيمانه، وتصبح المناداة بحقوق الإنسان والمساواة والشورى والعدل وحقوق المرأة دعواتٍ مشبوهةً، لها أجندات خفية، تسعى إلى فرض التغريب في المجتمع وانتهاك قيم الشريعة الجزئية!

ويصبح معنى التوحيد في قمع المستكبرين والجبارين في الأرض، توحيداً لقمع العجائز عند القبور، وتوحيداً لتتبع خرافات القبوريين والصوفية.

لقد استطاع كتّاب الدواوين إشاعة خططهم ونشر الِحكم الفارسية في حراك الأدباء والفقهاء، ويعد الماوردي من أوائل الفقهاء الذين تأثَّروا بالأدب الفارسي: «فهذا المنظر الكبير لمؤسسة الخلافة أو لما آلت إليه بعد التحوّل العميق لوظائفها، ولأسس شرعيتها، قد اجتهد في إغناء تنظيره الديني للسياسة بروافد من الأدب السياسي الذي وضعه الكتّاب»[٤٩].

لقد استتب الأمر لسلطة السياسي ولم يعد يخشى على سلطانه، ولكنه مضطر إلى واجهة علمية يستند إليها، فأصبح يمنح حق الصدارة للأكفأ والأكثر قدرةً على حماية ملكه؛ ولذلك شهدنا تنافساً حول الصدارة العلمية برعاية السلطة السياسية.

كانت السلطة العلمية في بدايات عهد المأمون للفقهاء والمحدثين، إلا أن أحداث فتنة خلق القرآن التي استمرت إلى نهاية حكم الواثق شهدت تبدلاً في علاقة رجل الدين بالسلطة،

---

(٤٩) **السلطة الثقافية**، أومليل، ص ٥٤-٥٥.

آلت إلى فرض سلطة المعتزلة بدلاً عن سلطة الفقهاء والمحدثين التي كانت تحت رعاية المأمون والمعتصم والواثق، لتنتهي بمجيء المتوكل الذي أعاد سلطة الفقهاء العلمية إلى ما كانت عليه قبل المحنة.

انتهت سنون العسل وآلت السلطة العلمية إلى المحدثين والفقهاء. ولكن بقي الحاكم سيداً، والقوى الأخرى تتنافس على مواقع الصدارة.

ولا يخفى على كل دارس لتاريخ العلاقة بين رجل الدين ورجل السلطة أن يلاحظ مدى اختلاف تلك العلاقة وتعدد صورها في التراث الإسلامي، إلا أن مجمل تلك العلاقة كانت لصالح السياسي واستعلائه على الديني، وذلك في أغلب فترات التاريخ.

فلم تنجُ التيارات والمدارس والمذاهب الفقهية المختلفة من تبعيتها للسلطة، ولم تطور نظريات سياسية تستقل بها عن المؤسسة السياسية.

فمدرسة أهل الحديث قد اشتهرت بإنكار المنكرات الأخلاقية والبدعية والبعد المباشر عن إنكار المظالم السياسية، وهي توصف على الجملة بموادعتها السياسية، قديماً وحديثاً، وعلاقتها بالسلطة السياسية علاقة متاركة مع اختلاف في مستويات تلك المتاركة ومعناها.

فمتاركة الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ لأبواب السلاطين ونهيه عن الاستعانة بهم على أصحاب المنكرات، تختلف عن غيره ممن جاء بعده.

لقد كان لزعامة الإمام أحمد للتيار السني في وقته بعداً سياسياً في طريقة متاركته حدّت من قدرة السياسي على تسييس الدين، ولكنها لم تمنع عن القهر السياسي.

ومع ذلك فإن ابتعاد شخصية رمزية عن مواقع السلطة السياسية، تجعل للرمزية قيمتها في التأثير الجماهيري وعلى الرأي العام في حال قررت تلك الشخصية مجابهة المظالم مواجهةً مباشرةً من دون التفاف عليها، وتأثيرها قد يكون بالغاً في اعتدال السياسي تجاه بعض الحقوق الإنسانية؛ ولذلك جرت عدة محاولات لاستمالة زعيم أهل السنة في وقته من قبل المتوكل لمحاصرة رمزيته التي قد تستغل في أي لحظة ولم تنجح محاولات «الخليفة»، وظلّ الزعيم السني مُتاركاً من دون تفعيل لقيمته الرمزية في توجيه الرأي العام ضد مظالم بني العباس وأطره على الحق أطراً؛ وكل ذلك كان بسبب استحضار الفتن التي كانت في الفترة الأموية التي ارتبطت فيها مدافعة المظالم السياسية بالخروج، ورفع السلاح؛ ما دفع تيار أهل الحديث بعامة لاتخاذ مواقف صلبة تجاه كل موقف ضد النظم السياسية، ولو كان سلمياً؛ لتخفيف حدة المنكرات السياسية.

علاقة المتاركة التي تحدثنا عنها اختلفت كثيراً في منتصف القرن الرابع وما بعده، وقد بلغت مبلغاً أشد قرباً واحتضاناً في منتصف القرن الخامس الهجري وما بعده، وعبر عنها البقال: (ت ٤٤٠هـ) بصورة جلية بمقولته التي تناقلتها كتب التراث: «الخلافة بيضة والحنبليون حضانها، ولئن انقسمت البيضة لتنقسمن عن مح فاسد»، وفي أخرى يقول: «الخلافة

خيمة والحنبليون أطنابها، ولئن سقط الطنب لتهوين الخيمة»[٥٠].

متاركته وإن كانت الأقل ضرراً على الدين من إضفاء المشروعية على الفعل السياسي، لكنها بوجه أو بآخر لم تمنع ظلم العباسيين الذين نالوا منه أكثر من غيره، فإضفاء المشروعية على الفعل السياسي لم يكن يصاحبه تصحيح يعود أثره على استقلال الشريعة؛ لكي تقع القواعد الشرعية المستعملة في الضرورة والإنكار القلبي موقعها الصحيح، حيث كانت تُعطى بالمجان، ولا ينتفع بها إلا حكام عصره.

وبالجملة نستطيع القول بأن الحنابلة ومنذ منتصف القرن الرابع حتى نهاية الدولة العباسية، كانت علاقتهم بالسلطة في بغداد علاقةَ موادعة.

وبصفة عامة كذلك، لم يكن لدى أهل الحديث نزعة مقاومة أو تجربة ثرية في الاحتجاج السياسي والمنكرات السياسية، لكننا سنجد في سيرهم مواقف موادعة مع الحكام ومواقف مواجهة في منكرات اجتماعية أو دينية تتعلق بالبدع، ويمكن رؤية الصورة بوضوح إذا استعرضنا سيرة ابن الجوزي في علاقته بالدولة العباسية في زمنه فهو خطيب السلطة المفضل، وفي مجلسه وخطبه يتوافد الأعيان ووجهاء الدولة، وكان يوجه أصحابه بالتلطف غاية التلطف لمن أراد نصح سلاطين بني العباس وملوكهم، ولكن نظراً إلى رمزية ابن

---

(٥٠) **شذرات الذهب** لابن العماد، ٣/ ٢٦٣.

الجوزي داخل الوسط الحنبلي فمواقفه الموادعة أثرت في صناعة الفكر الحكومي داخل المذهب، وما زالت بعض كلماته وآرائه يتناقلها بعض المحابين للسلطة.

وفي دمشق وعند دراسة سيرة عبد الغني المقدسي، قد نرى نموذجاً مغايراً لما سبق، فهو نموذج مواجهة مباشرة مع الدولة، يتعرض لبعض الأذى ويصبر ويُنفى لكنه يواصل حياته مناضلاً ضد بعض المنكرات البدعية والسلوكية التي يواجه فيها السلطة، إلا أن المقدسي كان فريداً من نوعه وفرداً في مقاومته؛ فقد عاش في تلك الفترة في وسط حنبلي سلبي أبى أن يتضامن معه أو يجتمع حوله، كما كان الحال مع البربهاري، الذي قاد تمرداً شعبياً ضد البدع مع تراخيه ضد مظالم الدولة.

كانت الشدة على البدع ومنكرات الابتداع هي الأظهر في تجربة الحنابلة في النهي عن المنكر ولم يكن يماثلها في شدتها قسوة على مظالم السلاطين.

والحوادث التي حدثت في بغداد مع الأشاعرة لا يمكن مساواتها بالحوادث، أو المواقف التي كانت ضد منكرات السلاطين، التي كانت أشبه بالمواقف الفردية التي يتحمّل أذاها الفرد، من دون تضامن فعلي مع توجهاته السياسية.

إذا انتقلنا إلى شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ فهو نموذج أضفى على الفعل السياسي المتغلب الشرعية بقواعد المصلحة والمفسدة وفقه الضرورات والرخص، من دون تأسيس فقه عملي شامل يخفف من غلواء التفرد، ويتيح

للتشريعات الرقابية حق محاسبة السياسي، ولا سيما أنه كان معايشاً في وقته للمُلك العضوض بكل صوره وقهره.

إن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في المستوى النظري يعد اليوم المنظِّر الأول لدى الحركات الجهادية السلفية، ومنظِّر السلفية التقليدية الأول، وهما اتجاهان متضادان في المستوى العملي، ومن الممكن أن نجعله المنظِّر الأول في الإصلاح الشوري باستقصاء كلامه في ولاية الأمة والشورى والعدل. ومع ذلك قد يعتبره بعضهم قريباً من سلوك ابن الجوزي في علاقته بالسلطة، وهي اعتبارات بعيدة، ولكنها في الوقت نفسه لم تكن علاقةً عدائيةً.

ومهما يكن فخطابه الشعبي أو امتداده داخل المجتمع لم يكن بسبب مواقف سياسية من النظام السياسي المتغلب أكان وصفه عضوضاً أم جبرياً، أو بسبب مواقف عملية ضد منكرات التفرد بالسلطة والغلبة، فشعبيته في دمشق تحققت بقوته العلمية، ومواجهاته الفكرية، وهي التي كانت مصدر القلق من شخصيته لدى المناوئين له أو ممن ألّبوا عليه السلطة.

ومنظومة تطبيقاته السياسية العملية تؤسس لعلاقات وثيقة مع السلطة السياسية، علاقة تعاون وليست علاقة مواجهة أو متاركة أو مدافعة لملك عضوض أو ملك جبري، فهي لا تستند إلا إلى فقه المصالح والمفاسد وفقه الضرورات والرخص، بخلاف منظومته الفكرية التي استفادت منها التيارات السلفية كافة على اختلاف بينها في الممارسة العملية، وهي

ممارسات يكفِّر بعضها بعضاً ويتهم بعضها الآخر بتهم الخروج والتبديع، وكل طائفة تستدل على فعلها بأقواله ـ رحمه الله ـ، وتستدل في مواقفها العملية بمواقفه وقواعده في كتبه. فهل المسألة تعدد في قراءات النص؟ بينما لا نرى في مواقفه العملية السياسية مواقف مدافعة صريحة للتفرد بالسلطة، فهي علاقة كان يحاول أن يستثمرها لأجل الدفاع عن الشريعة في بعض معانيها المتعلقة بالبدع والمنكرات التي شاعت في عصره، فرحمه الله وأجزل له المثوبة.

وبوجه عام لم نجد لدى ابن تيمية مطالبات بإعادة الحكم الشوري كركن في شرعية الفعل السياسي، فهي نظريات في اتجاه وتطبيقات باتجاه آخر تضفي الشرعية على الفعل السياسي في عصره بانتهاج قواعد المصالح والمفاسد.

ولقد كان بإمكانه ـ رحمه الله ـ وهو الذي عُرف بشدة بأسه وتأثره بشخصية عبد الغني المقدسي في ملاحقة المنكرات وصدقه في الغيرة على الإسلام، أن ينشط في تفعيل ولاية الأمة التي كررها في مواضع من كتبه، لكنه لم يفعل ولم يصدرها كتطبيق كما أصدر قواعد المصالح والمفاسد التي هي قواعد إضفائية على الواقع كما سبق، وهي تصلح كقواعد استثنائية وليست لإضفاء المشروعية الدينية والثقافية على الفعل بالقوة، ولو فعل لكان مجدداً سياسياً للمذهب وللفكر السياسيين الدينيين، ولأعاد للأمة فكراً سياسياً يتعاون فيه الديني والسياسي، مع الاحتفاظ لمركز الديني باستقلاليته وحماية مباشرة من سلطة الأمة.

كان ابن تيمية أمام دولة متبوعة ودين تابع وأمة تابعة، وفرد متسلط. وبطبيعة الحال من لم يؤسس لإعادة مجد الأمة المتبوعة، فليس أمام الفقيه بمسالك الفقه التقليدي، والأقيسة التي أشار إليها ابن خلدون، إلا التنازل لتأسيس أمة تابعة، وإتباع تنازله بمجموعة من القواعد المصلحية التي تربي ديناً تابعاً للسلطة، يحتسب بإرادة السياسي، وتمده تلك القواعد بكل أصناف التأويل وترك مواجهة مظالم السلطة، فهي نظريات نفعية، تفيد الحاكم أكثر من المحكوم، وتؤول إلى بناء دين مسيس على الأغلب، وحكم سياسي مشرعن.

أما ابن القيم فقد كانت لديه محاولات تنظيرية في إعلام الموقعين لجعل سلطة السياسي تابعةً لسلطة الفقهاء العلمية.

وطاعة العلماء تبع لطاعة الرسول (ﷺ)، وطاعة الحكام تبع لطاعة العلماء، فالنتيجة أن الكل تابع لطاعة الشريعة، وهي نظرية تجعل السلطة السياسية والعلمية في يد الممثل والمعبر عن الوحي، وهم العلماء والفقهاء، فهم ليسوا حكاماً رسميين، ولكنهم في منزلة الحاكم الذي يجب أن يطاع ويستجاب لأمره؛ لأن أمره ونهيه هو أمر ونهي الشريعة.

يقول: «فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء»[٥١].

وفي تحقيقه لمعنى الآية الكريمة: ﴿**وأطيعوا الله وأطيعوا**

---

(٥١) **إعلام الموقعين**، ١/ ٧.

الرسول وأولي الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩] يقول: «والتحقيق أن الأمراء إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبعاً لطاعة العلماء، فإن الطاعة تكون في المعروف وما أوجبه العلم»(٥٢). فهي سلطة غير مباشرة كما يفسرها الخطيب البغدادي، فالرعية إذا أطاعت الحاكم فإن ذلك مشروط بطاعته العلماء(٥٣).

وما ذكره ابن القيم لا يمكن تحقيقه إلا في ظل وجود فقيه معصوم كعصمة الرسول (ﷺ) من الخطأ في التشريع.

فلا قيمة للرأي ما لم يعصم من الهوى وغلبة المصالح الشخصية التي تترصد للفقيه وغيره، فالقياس على الرسول (ﷺ) قياس مع الفارق.

وهي نظرية تتعارض مع مبدأي الشورى والمساواة بين الناس التي في جوهرها تمنع الوصاية، وتحقق القدر الأكبر من الصواب ومجانبة الخطأ.

وهي أكثر الوسائل أماناً من الانزلاق في دواعي الهوى والأغراض والضغوط، فمقصد المساواة في الشريعة كي لا يتجاسر ذوو النفوذ والجاه والسلطان والمال في التفرد والولاية والوصاية، فلا تمايز إلا بالتقوى، والتقوى لا تمنح حق الولاية على الآخرين فهي معيار للرشد والصلاح، وهي لتمييز الأكثر تقوى ليكون صالحاً حتى تُوكل إليه مهام الولاية تحت رقابة الشعب وليس تحت ظلال السيوف.

---

(٥٢) **إعلام الموقعين**، ١/ ٧.

(٥٣) **الفقيه والمتفقه**، ١/ ٢٧، و**السلطة الثقافية**، أومليل، ص ١٥.

فنظرية ابن القيم السياسية هي نظرية وصاية الفقيه على السلطة السياسية وليست وصاية الأمة على السياسي.

وقد نبَّه الغزالي في تحليله لعلم الفقه على أن الغاية الأخروية مختلطة بغاية الفقه الدنيوية وربما غلبت الفقيه أغراضه الدنيوية، ولأن الفقه يتعلق بمصالح الدنيا والفقهاء هم علماء الدنيا باستثناء الأئمة الأربعة وسفيان الثوري، ولارتباطهم التاريخي بالسلاطين، فالفقيه في نظر الغزالي «يحكم بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف»[(٥٤)].

ولا أحد يعلم لماذا لم تتوجه جهود كافية إلى تصحيح ولاية التغلّب تصحيحاً سلمياً، من دون استحضار الثورة والخروج والموانع التي تتوهم أن التصحيح لا يتم إلا بالسلاح كما كان يصور في الأدبيات السنية... الفقهية والعقائدية لدى المذاهب، بقدر ما كان يحتاج إلى نظريات علمية وفقهية وفكرية تؤسس للتمييز وتوزيع السلطة بدل التفرد بها، وخضوع الدين والمجتمع لإرادة مستبد مهما كانت تقواه وعدله، ومن ثم توجيه النصوص بحسب الواقع السياسي.

ولا أحد يعلم لِمَ تم الاكتفاء بالتنظيرات الفكرية في تطبيق الشريعة، وقتال الطائفة الممتنعة التي أسست في ما بعد لفكرين متضادين: إما العنف لفرض قوانين الشريعة أو الصمت والتحالف والتواطؤ والخضوع للسلطة.

لا أحد يعلم لماذا لم يتم التنظير العملي لسلطة الأمة التي

---

(٥٤) إحياء علوم الدين، ١/١٨.

تمثل بحق فقه الاجتماع السياسي، وبقيت مسودات وسطوراً في كتب الأئمة؟

ولا أحد يعلم كيف أصبحت قواعد الضرورة وفقه المصلحة أسساً وأبنيةً لإبقاء الدين مستودعاً في دواوين الحكام، على الرغم من خطورة استيداعه؟

لقد حاول ابن خلدون أن يبين فقه الفقهاء السياسي في مقدمته، وأورد مثالاً يصلح تطبيقه على كثير من فقهاء السياسية، ففي كتاب **سراج الملوك** لأبي بكر الطرطوشي، بيّن ابن خلدون كيف تعامل الطرطوشي في المسألة السياسية، وبدل أن يتناولها بمنطق السياسي، فإنه «يبوب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وحكماء الهند وغيرهم.. ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وترغيب شبيه بالمواعظ»(٥٥).

يرى ابن خلدون: «أن فقه الفقهاء ليس من علم السياسية في شيء، فهو منهج يقوم على رد أمور السياسة رداً تحكمياً إلى نصوص قارة مجردة، ويرى أن العلماء من بين البشر أبعد الناس عن السياسية لأنهم يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام

---

(٥٥) **المقدمة**، ص ٦٦، و**السلطة الثقافية**، ص ١٤٠.

الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة»[٥٦]، في مقابل ذلك يطرح ابن خلدون نظريته السياسية القائمة على فقه الاجتماع السياسي أو كما يقول: «العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال..»[٥٧].

والمستبد مهما يكن ينفِّذ الشريعة ويطبقها لقناعته، وليس لأن الأمة المسلمة حافظة للشريعة.

فمن يتحدث عن سلطة الشريعة ووجوب خضوع الأمة لها والانقياد لها، كان يجب عليه ألا يستغرق في تأسيس وتصدير التأويلات التي لا تبني سوى دين قهري على يد سلطة قهرية، فلا معنى للاستبداد سوى قهر الناس على طاعته والخضوع له، وكل تأويل فهو في مصلحته، فلا أحقية لمن يؤوِّل بقاء سلطة الفرد ويسوِّغها بمبررات دينية أن يتحدَّث للناس عن إلزامية الشريعة والانقياد لها؛ لأنه باستدامة فقه الظروف يُشرع من حيثُ لا يحتسب انقياداً قهرياً للحاكم يجعل الحاكم مستميتاً لبقاء هذا الفقه الذي يبقيه سيداً ويبقي الشعب عبداً.

يعتقد الفقيه أن تشريع الانقياد الجبري للحاكم يحقق في الوقت ذاته انقياداً للشريعة، ولا يمكن الجمع بين انقياد وطاعة جبرية للحكام، وانقياد والتزام وتطبيق للشريعة في الوقت ذاته.

---

(٥٦) **المقدمة**، ص ١٠٤٦، و**السلطة الثقافية**، ص ١٤١.

(٥٧) **المقدمة**، ص ٤٥.

فإما شورى وإما جبرية، وإما قيماً كليةً تعبر عن كنه الشريعة بولاية الأمة، وإما قيماً جزئيةً تحت ولاية تغلب وسلطة جبرية تعبر عن تطبيق جزئي في مربع صغير يرسمه الحاكم ويحميه فقيه السلطة.

الولاية الجبرية ليست سوى موافقة وطاعة الحاكم المستبد، ولا معنى لاستبداده لو أمكن مراقبته ومحاسبته ورفض أمره تحت رقابة الشعب.

فتأويلات لطاعة الحاكم القاهر لا تعود إلى مصلحة الشريعة فهي لمصلحة الحاكم الغالب؛ لأنها تبقيه أطول مدة، وتقصر الشريعة على مراداته، ولا سبيل إلى مراقبته، والتأويلات تمنع من محاسبته خشيةَ الفتنة، وتُشرع القوانين التي تمنع نقده في العلن، وتعاقب من يعترض على حكمه، وتشرع المؤسسة الدينية التي يرعاها الحاكم كل أفعاله، وتضع لها التأويلات، والمخارج، فماذا بقي للشريعة؟

وما شكل الانقياد الذي يريده المدافعون عن سلطة الجبر والقهر؟

وعن أي نفوذ للشريعة يتحدثون؟ وهم يجمعون النصوص والآثار التي تبقي نفوذ الحاكم أبدياً؟ وتعتبر كل نقد عام له فتنةً؟ وشقاً لعصا الطاعة، ودعوة إلى التحريض على حكمه!

فإذا مُنع نقده، واعتبر الاعتراض عليه فتنةً، ولا قدرة لأحد على محاسبته، ولا سبيل إلى الرقابة على فعله، وسُيِّدت أحاديث الطاعة، ونصوص الصبر على الجور والظلم، فهي ليست سوى دعوة إلى الاستسلام لإرادة الحاكم القاهر،

ويصبح الكلام عن سيادة الشريعة لغواً وتعبيراً عن فقه إرجائي يقول ما لا يفعل، ويفعل بضد ما يقول تحت ذريعة فقه الضرورات والرخص، فلا حقيقة للشريعة سوى مجموعة أحكام جزئية، تستغرق جهد الفقيه والداعية والواعظ، وتشغل بها الأوقات والبرامج.

ومهما تواصلنا مع التراث بكافة صوره فلن نعثر بعد منتصف القرن الأول على صورة يتضح فيها توازي الديني والسياسي، أو صورة تسمح بالقول بتغلب إرادة الأمة على ولاية المتغلب، فالجميع ينتظم في الصورة نفسها.

حتى الأسماء المعدودة في قائمة الفلاسفة أو المتكلمين الذين تلقَّوا بعض المفاهيم السياسية من المدرسة اليونانية وليست الفارسية، كما في حالة ابن المقفع، وعرفوا عن المدن الفاضلة، كانوا تابعين مقربين في دواوين السلاطين، فالكندي وابن سيناء والغزالي وابن رشد هم في إهاب السلطة الحاكمة، فالكندي مقرب من المأمون والمعتصم، وابن سينا وُلّي الوزارة أكثر من مرة ولم يكن سياسياً ناجحاً، والغزالي مبجَّل لدى سلطان العصر، وربط نفسه بالحاكم ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له، وابن رشد كبير القضاة(٥٨).

أما حالة الشيعة فلم تكن سوى صورة أخرى مختلفة في الوسيلة ومتفقة في الغاية، فبعد مللهم من انتظار الإمام الغائب

---

(٥٨) انظر: **أسس التقدم**، ص ٥١.

اتجهوا باتجاه تأسيس ولاية الفقيه؛ ليكون الفقيه والياً والجميع تابعاً لسلطة الفقيه.

تنقلب الأمور رأساً على عقب بعد سقوط الخلافة، ويبقى الحاكم سيداً والدين تابعاً، ويبقى المجتمع متصارعاً، والقوى الاجتماعية تتنافس على الصدارة الثقافية والعلمية، ومن ينتصر ينال حظوة البلاط.

الفصل الثالث

التيارات الإسلامية المعاصرة ومواقفها في الإصلاح السياسي

لقد تعبَّأ عالم الشباب اليوم بالحيرة والتساؤلات والشكوك، وعدم القدرة على تقييم المواقف والاتجاهات والتيارات والرموز الفكرية والشرعية.

أصبح عالماً متسائلاً ليس في قدرته السكوت في مسائل الدين والدولة وهي الأكثر كثافة، وفي المسائل الوجودية الأقل نسبياً.

لقد ألقت مصادر التلقي والتنوع الفكري بظلالها على كل الأصعدة، ومن لم يجذبه عالم الأفكار جذبته الميديا والكاريزما.

حتى بدأت القناعات الفكرية والشرعية تتصدع، والربيع العربي يبعث الأسئلة من مرقدها.

حتى العازفون عن القراءة، أصبحت تحاصرهم الصور التلفزيونية، وتؤثر في قناعاتهم أكثر من الكتب والروايات.

بين ركام التساؤلات عن الحقيقة كان لا بد من قراءة التجارب والأفكار، ليس لأجل مقايستها بالواقع، بل لأنها تمثّل سبباً في الحيرة؛ فهي تجارب ارتبطت بظروفها، وفي أثناء ظروفها كانت تعبر عن الحلول بتشريع قواعد عامة صالحة لكل زمان ومكان.

وفي العصر الحديث ظهرت مدارس وجماعات وتيارات تستند إلى رؤية فكرية في مواقفها السياسية.

وفي ضوء المستند الفكري تُحدد تلك الجماعات والتيارات مواقفها تجاه الدولة، وبعضها تؤطر الدين في مفهومها له؛ فيصبح الدين مرتبطاً في وجوده وعدمه بتلك الرؤية، ولا قيام للإسلام إلا من خلال مواقف تلك الجماعة، واعتبار سائر الجماعات والفرق والتيارات في النار إلا تلك الجماعة التي ترى الصحة المطلقة لموقفيْها العقدي والسياسي، واعتبار ما عداه خارجاً عن منهج السلف.

أولاً: المدارس السلفية

١ ـ المدرسة الألبانية

ـ ظهرت المدرسة الألبانية بشعار من السياسة ترك السياسة تحت آلية تغييرية بمفهوم: «التصفية والتربية»؛ لتأسيس القاعدة

التي بها تقوم الدولة الإسلامية، فترك السياسة سياسة لأجل هدف الدولة الإسلامية.

ورأت المدرسة أن تنقية الإسلام من البدع والخرافات والاشتغال بتحقيق التراث والمخطوطات، والتزكية الإيمانية بتربية النشء تربيةً صحيحةً، والتنقية من القبائح هي معنى العودة إلى الكتاب والسنة، وتكفي في تحقيق طموح سياسي بعيد الأمد تقوم به الدولة الإسلامية.

أما الأصول العلمية للمدرسة فهي ترتكز على ثلاث ركائز رئيسة: التوحيد والاتباع والتزكية، ويعتبر أتباع الشيخ الألباني أنفسهم الفئة الوحيدة التي تركز على أصول التوحيد العظيمة، وقضاياه الكبيرة، وأنه لا يجوز الإخلال بقضية منها، ويصفون غيرهم بالجهل في حقيقة فهم «التوحيد». وتعزو الألبانية أسباب انحراف الأمة وانحطاطها إلى وجود طوائف من أهل البدع والأهواء، عملوا على تشويه العقائد والعبادات في الإسلام، وفي مقدمتهم أهل الرأي[1].

وخلاصة مفهوم الدين والتغيير الشامل وتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية وعلاقتها بالأنظمة السياسية لدى هذه المدرسة يتمحور حول الآتي:

أ - **التركيز على التوحيد**: ومفهوم التوحيد محاربة البدع

---

(١) **تحولات الخطاب السلفي** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٠)، ص ٥٣، وينظر: **الأصول العلمية للدعوة السلفية**، ص ١٣. **تعريف عام بمنهج السلف الكرام**، ص ١٤.

وملاحقتها، فهي كما يقول الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: «فنقض البدع المتراكمة على الإسلام قد أصبح ضرورةً لا مناص منها ولا غنىً عنها، لحياطته ولهداية الناس به...»[2].

ب ـ **مفهوم التصفية والتربية كآلية للتغيير**: ويرتكز على نشاط تبشيري دعوي يهدف إلى إعادة أسلمة المجتمع من القاعدة، وسوف يفضي بالضرورة إلى قيام الدولة الإسلامية، وليس العكس، كما هو شأن الدعوات الأخرى التي تقوم على أساس سياسي قوامها أسلمة المجتمع عبر سلطة الدولة؛ فالسياسة بحسب الألباني من الدين ومأمور بها شرعاً، إلا أنه يشدد في الوقت ذاته على أنه من «السياسة ترك السياسة». فالسياسة ثمرة تتحقق من خلال سياسات أسلمة المجتمع. والتصفية هي التصفية من قبائح الأعمال والتربية هي التربية الأخلاقية والتزكية الإيمانية، والقيام بنشر دعوة التوحيد بمفهومها السابق التي تتطلب تنقية الإسلام من البدع والخرافات وتحقيق المخطوطات، والخوض في غمار المسائل الخلافية[3].

---

(٢) **مساجلة علمية**، ص ١٢-١٣.

(٣) ينظر: **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٥٥-٥٧؛ **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها**، ص ٣٠-٣١، و**الخطاب السياسي للسلفية الألبانية** (المسبار)، ص ١.

وفي جواب للشيخ الألباني حول المعنى الذي يريده بهذا الشعار التصفية والتربية، أجاب بأن التصفية المقصودة هي: «تصفية العقيدة الإسلامية، مما هو غريب عنها، كالشرك، وجحد الصفات الإلهية، وتأويلها، ورد الأحاديث غير الصحيحة لتعلقها بالعقيدة ونحوها. **والثاني**: تصفية الفقه الإسلامي من الاجتهادات الخاطئة المخالفة للكتاب والسنة، وتحرير العقول من آثار التقليد وظلمات التعصب. **والثالث**: تصفية كتب التفسير، والفقه والرقائق، وغيرها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، أو الإسرائيليات والمنكرات، أما الواجب الآخر فأريد به تربية الناشئ على هذا الإسلام المصفى من كل ما ذكرنا، تربية إسلامية صحيحة منذ نعومة أظفاره، دون أي تأثر بالتربية الغربية الكافرة»(٤).

تسبب هذا المنهج في ردود فعل واسعة لدى الجماعات الإسلامية الأخرى وعلى الأخص السلفية الجهادية، التي ألفت عشرات الكتب والرسائل للرد على منهج الألباني.

وتلك الردود هي بحسب منطلقات كل جماعة وتيار.

على صعيد موقف المدرسة الألبانية النظري من الأنظمة السياسية، فيعتبر موقفاً حاداً، ومفاصلاً؛ فالديمقراطية في نظر الشيخ الألباني نظام طاغوت، ونقيض للإسلام لا يجتمعان، والانتخابات محرَّمة، وتحرم فيها مشاركة الرجل والمرأة، والمجالس النيابية التي تحتكم إلى الأكثرية مجالس طاغوتية،

---

(٤) **سؤال وجواب حول فقه الواقع**، ص ٤٠-٤١.

ولا يجوز للمسلم التعاون في إيجادها، وهي من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبه بهم، والمسلمون اليوم محاطون بدول كافرة قوية في مادتها ومبتلون بحكام كثير منهم لا يحكم بما أنزل الله، أو لا يحكمون بما أنزل الله إلا في بعض النواهي دون بعض(٥).

إلا أن هذا الموقف النظري الحاد لا علاقة له بالواقع التطبيقي في علاقة المدرسة بالنظم السياسية التي يعيش في فلكها؛ فالمنكرات السياسية تظل كما نظر إليها ابن المقفع معزولةً ومنفصلةً عن المنكرات الأخرى، وليس لدى المدرسة احتساب فكري سلمي لتغيير واقع تلك الأنظمة التي لا تقل كفراً ونفاقاً في نظرهم عن البدع والخرافات التي يحتسبون في الرد عليها.

فالعودة إلى كتاب والسنة لا تشمل محاربة المظالم والمنكرات السياسية، بل تقتصر على ملاحقة بدع الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ومدرسة أهل الرأي، فهي الأخطر.

فتغيير تلك الأنظمة الكفرية الطاغوتية يتم بالتصفية والتربية والاهتمام بتربية النشء؛ لتكوين القاعدة للدولة الإسلامية، أما تغيير البدع والخرافات فيتم بالرد عليها وملاحقتها.

فمفهوم التصفية والتربية هو آلية التغيير التي تنتهجها

---

(٥) ينظر: «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢، ص ١٧، و**المرأة والسياسة حسن أو هنية**، ص ٢٩.

المدرسة الألبانية، وهي آلية تغيير «تتجه إلى المجتمع وتُقيم علاقات حسنة مع السلطة، وتتكيف مع المتغيرات والظروف الحادثة، وتتلون سياسياً بحسب الأنظمة والقوانين السارية في البلدان المختلفة، وهذه المدرسة لا تسعى بأي شكل من الأشكال إلى الصدام مع السلطة السياسية الحاكمة»[٦].

٢ ـ المدرسة الخلوفية

استطاعت أن تؤسس فقهاً سلطانياً فاق كل الفقه السلطاني الذي سبق ظهورها.

في الإكثار من الحديث عن طاعة ولي الأمر، وإن كان هذا التيار أشد غلواً في هذا الباب من غيره.

أصولها العقدية العامة لا تختلف عن المدارس السلفية الأخرى، فلا يظهر أن لها موقفاً مغايراً في قضايا الحكم بغير ما أنزل الله، وقضايا الولاء والبراء، أو الرضا بالتحاكم إلى المحاكم الوضعية، أو إلى قضايا التشريع، ولا يظهر أن لها مواقف مغايرةً في قضايا الديمقراطية والبرلمانات والملكية الدستورية والدستور والانتخابات.

والاختلاف الذي قد تغاير به المدارس السلفية الأخرى يظهر في التوسع في التبديع والرمي بالخروج والفتنة لكل من خالف رأي الحاكم ولو بالكلمة. والمغالاة في تعظيم طاعة الحكام والمغالاة في تبديع الفرق والأحزاب السياسية،

(٦) **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٥٢.

والتكلف في البحث عن أقوال السلف وربطهم بمواقفهم العملية.

تستند الخلوفية في مواقفها العملية لأحاديث الطاعة والصبر على جور الحكام، وتستدل بأحاديث الفتن وإسقاطها في الحياة الطبيعية، كحديث وإن جلد ظهرك وأخذ مالك، وأدّوا الذي عليكم واسألوا الله الذي لكم.. إلخ.

وتعتمد في أصولها العلمية على تراث ابن تيمية وابن القيم وابن بطة والبربهاري واللالكائي وكتب أئمة الدعوة السلفية وفتاوى العلماء.

بطبيعة الحال من يقرأ في أدبياتها يُدرك فرقاً آخر في طموحاتها السياسية التي لا تتجاوز أفق القطرية، والدفاع عن الأنظمة التي تستمد منها القوة والنفوذ والاستمرارية.

وهي أشبه بتيار مركب تمت صياغته بلافتة سلفية ومضمون سياسي، فهي وإن اتسمت باسم السلفية لكنها تفترق عن كثير من السلفيات الأخرى الطامحة لإقامة نظام إسلامي وفق مرئياتها في الحُكم التي لا تتماشى مع نظم الدولة الحديثة.

المدرسة الخلوفية في مقدورها أن تتلاءم مع النظم السياسية المتغلبة والتعددية والدكتاتورية مهما اختلف شكل الحكم أو الحاكم، ولديها آلة التأويل التي تُؤول مختلف النظم السياسية تحت مبدأ طاعة ولي الأمر، كما في فتوى تجويز

طاعة بريمر حين كان حاكماً للعراق وقت الاحتلال، وترى ثوار الحركات السلمية في مصر وليبيا وتونس واليمن خوارج ومبتدعة، مع تبديع النظم الأخرى إن اقتضى الأمر.

لدى الفكر الخلوفي القدرة على التلون مع كافة الأنظمة السياسية، ومدها بالتشريعات، ولديه الاستعداد للوكالة عن تلك النظم في تبديع أو تكفير خصوم الأنظمة التي توفر لها رغد العيش ودعم أنشطتها الدعوية.

ويتحدد مستوى خصومة المخالف وعدائه بقدر خصومته مع النظام السياسي الذي يوفر الإمداد للتيار.

ولدى التيار الخلوفي القَدرة حتى على تصفية خصوم الدولة عن طريق القضاء إن كانوا قضاة، أو التشغيب بالتكفير وإطلاق أوصاف الخروج والبدعة، والدعوة إلى التضييق على خصوم الدولة والاستبداد بهم تحت غطاء شرعي، فهي ترى في خصوم الدولة أنهم شر وفتنة وخوارج، تجب مقاتلتهم والنيل منهم، واعتبارهم أشر خلق الله، وأشد عداوة من اليهود والنصارى.

فعلاقة الديني بالسياسي هنا ليست علاقة مفاصلة أو متاركة أو مشاركة، فهي علاقة اندماج وتوحد.

وقد انتهى المطاف بالتيار الخلوفي لإحداث رؤية خاصة في مفهوم طاعة ولي الأمر تحدّث عنها الباحث عبد العزيز الخضر في كتابه **السعودية: سيرة دولة ومجتمع** فيقول: «... نشأ التيار من أجل الدفاع عن طاعة ولي الأمر والتحذير من

مخالفتها باسم منهج أهل السنة والجماعة، لكن النتائج التي ولّدها الخطاب كانت سيئة في تشويه السلفية ومفاهيمها، وتحول مفهوم «طاعة ولي الأمر» من مبدأ سني أصيل في التراث السلفي عند العامة والخاصة، إلى مطلب بوليسي أمني بسبب طريقة التناول غير الموفقة من دعاة هذه الرؤية، فروح الترصد والانتقاء والتهم أقرب للمخابرتية منها لمنهج العلماء الباحثين العقلاء»[٧].

٣ ـ المدرسة السلفية الجهادية

إذا انتقلنا إلى السلفية الجهادية فمواقفها العقدية تعتمد بشكل رئيس على معياري الكفر والإيمان والولاء والبراء، ومن هذا المستند تتحدد علاقتها بالأنظمة الحاكمة وبالمجتمع وبالأفراد.

كما تعتمد مبدأ الجهاد كحل أمثل في مواجهة الأنظمة واعتزال المجتمع. ويعرّف المقدسي السلفية الجهادية بأنها «تيار يجمع بين الدعوة إلى التوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت»[٨]، للسلفية الجهادية مفهومها المحدد لمعنى الحاكمية التي منها انطلقت في تأسيس تيارها الصدامي مع الدولة ومع المجتمع.

---

(٧) السعودية: **سيرة دولة ومجتمع** (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ٢، ٢٠١١)، ص ١٦٦.

(٨) **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٨٧.

ومنها تبلورت فكرتهم عن الشريعة والكتاب والسنة ومعنى التوحيد ومعنى الحياة. يقول الدكتور عبد الله عزام ـ رحمه الله ـ: «إن التحاكم إلى الكتاب والسنة هو الإسلام فحسب، ولهذا فالتحاكم إلى كلام البشر عن رضا وطواعية هو خلع لربقة الإسلام من الأعناق... فطاعة التشريع البشري الوضعي (القوانين الوضعية) مع الرضا القلبي بها شرك يخرج صاحبه من الملة»[٩].

وترى السلفية الجهادية أن حياة المسلمين اختلفت وتغيرت جذرياً عما كانت عليه قبل الاستعمار؛ فالاحتلال فرض قوانينه وتشريعاته في كل شؤون الدنيا في السياسة والاقتصاد والاجتماع على المسلمين، وهي قوانين مُحادَّة لله ولرسوله.

«وأن مواقف المنتسبين للعلم الشرعي على اختلاف مراتبهم من تلك القوانين هو الصمت، بل التواطؤ من بعضهم أحياناً، وبهذا حلت قوانين الكفار محل الشريعة الإسلامية في الحكم بين المسلمين وكتب لها البقاء حتى يأذن الله بزوالها»[١٠].

وبهذه القوانين المُحادَّة لحكم الله ولحكم رسوله وقع المسلمون في جاهلية عمياء، ولا عودة لهم إلا بسيادة الحاكمية، ولا عودة للحاكمية حتى يتربى جيل إيماني فريد،

---

(٩) «مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام،» في: **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٨٦.

(١٠) **الجامع في طلب العلم الشريف**، ص٨٣.

يعتزل تلك المجتمعات الجاهلية، ويتلقى التربية الصلبة على كل معاني التضحية والفداء؛ حتى تتكون القاعدة الصلبة التي منها يبدأ في إعادة سيادة حكم الكتاب والسنة، وفرض الشريعة.

وهذه التربية تتطلب البعد عن الانشغال بالناس وبمنكراتهم التي هي فرع عن منكر أعظم، تمثل في سيادة القوانين الوضعية التي تحكم حياة المسلمين عبر الأنظمة السياسية.

وتجب القطيعة مع كل الأنظمة والكفر بالدساتير والمؤسسات السياسية (البرلمان، الأحزاب، الحكومات، القضاء)، والعسكرية الحالية (الأمن والجيش) في العالم العربي والإسلامي، فهي لا تلتزم بالتوحيد الذي يعني إفراد الله تعالى بحق التشريع والحكم(١١): وتتضح مما سبق علاقة القطيعة المطلقة مع النظم السياسية التي تحكم في ديار المسلمين؛ فالديني والسياسي في السلفية الجهادية لا يلتقيان إلا في مواجهة حربية.

والمشاركة في حكمه تحت ذريعة المصالح ليست سوى من تزيين الباطل.

«فالديمقراطية دعوة كفرية، تعمل على تأليه المخلوق، واتخاذه رباً، ولا علاقة لها بالشورى الإسلامية لا من حيث المعنى ولا من حيث المبنى، ولا نقول بقول من يحسنها في

---

(١١) **تحولات الخطاب السلفي**، ص ٨٦.

نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح، وإذا علم الناخبون أنهم بعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية (أي التشريع من دون الله) نيابة عنهم فإنهم يكفرون...»[١٢].

ـ الخلط بين حاكمية الشريعة والحاكمية على الشريعة

فحاكمية الشريعة لا تتم إلا عبر مساواة تامة بين المحكومين أمام قانون الشريعة، والمساواة التامة أمام قانون الشريعة لا تتحقق إلا بوسائلها الصحيحة، التي أهمها المطالبة بالشورى وولاية الأمة.

أما المطالبة بحاكمية الشريعة من خلال استنفار فئة من المؤمنين تعتزل المجتمع وترميه بالجهل والجاهلية، وتحكم عليه بالكفر والشرك، ومن ثم تَعمل على جهاده لفرض القانون بالقوة، وتطبيقه بالسيف والحديد والنار، وجبر الناس على طاعة القانون، فهذه حاكمية على الشريعة، تختلف كلياً عن حاكمية الشريعة التي هي خضوع الجميع للقانون عبر أداوت الفرض الصحيحة، وهم مجموع الناس لكي يتساوى الجميع أمام هذا القانون من دون أن ينفرد به أحد ليطبقه، وفق اجتهاداته التي تخطئ وتصيب؛ فالوسائل ذات تأثير بالغ في تحديد نوع الحاكمية. وليست المسألة تطبيقاً للشريعة كيفما اتفق.

---

(١٢) مجلة أنصار السنة، وتحولات الخطاب السلفي، ص ٨٥-٨٦.

فمن المعلوم أن مساحة الاجتهاد البشري في الشريعة كبيرة جداً، والأحكام الاجتهادية هي أحكام المجتهدين، ففرضها هو فرض لحكم بشري، وإذا كان هذا الفرض تم بالقوة والجبر والإكراه، فمحصلته النهائية طاعة وجبر على حكم اجتهادي قد يصيب وقد يخطئ.

ولذلك حاربت الشريعة التسلط والجبر والإكراه والفرض بكل الوسائل والطرق، بل لو لم يقال إن الإسلام لم يأت إلا لمواجهة التسلط وتعبيد الطريق للعباد لعبادة رب العباد لكفى.

فحاكمية الشريعة لا تتم إلا بجعل الجميع **يتساوون** أمام قانون الشريعة، والأدوات التي تجعل الناس متساوين أمام الشريعة، إما أن تكون نبوةً معصومةً من الخطأ؛ فتصبح طاعة الناس للنبي طاعة لله تعالى، وإما أن يكون طريق المساواة بينهم أمةً واليةً بعقد الشورى، فلا سلطة لأحد على أحد، بل الجميع يتحقق فيهم معنى الخضوع لسلطة وحاكمية الشريعة.

إن مظهر فرض الشريعة بالقوة من قبل جماعة أو فئة تحارب مجموع الناس، وليس للناس سوى الاستجابة لتلك القوة القاهرة التي تفرض الدين فرضاً وقسراً، من خلال جماعة مؤمنة اعتزلت المجتمع ثم أصبح لها القوة والشوكة والغلبة، لا يختلف من حيث المظهر عن العصابات الأخرى التي تسلطت واغتصبت الحكم وفرضت سلطانها بالقوة والجبروت، ومن ثم تفرض الأتاوات على من لم يدخل في طاعتها.

فالجميع تغلب وامتلك السلطة بقوة السلاح.

والسلفية الجهادية بعد أن حكمت على المجتمعات المسلمة بالجهل ووقوعها في الشرك، رأت أن من واجبها الديني حمل الناس على الشريعة واستعادة حكم الله تعالى في تلك المجتمعات التي يحكمها القانون الوضعي المضاد والمُحادُّ لحكم الله ولحكم رسوله.

والنتيجة التي كانت تسعى إليها السلفية الجهادية فرض حكم الشريعة بالقوة من قبل فئة مؤمنة وجيل إيماني فريد، تربى في محاضن تربوية انفصل كلياً عن المجتمع والدولة، لتخوض معركة الحق مع الباطل، وتحقق النصر الموعود، وتقيم حكم الله في الأرض.

وقد تفانت في دعوتها وُزج بكثير من أتباعها في السجون والمعتقلات، وتم إعدام رموزها ـ رحمهم الله ـ كسيد قطب وعبد القادر عودة وصالح سرية؛ كل ذلك لأجل إقامة وفرض الحكم بما أنزل الله قسراً وجبراً، وقد استعدت لتنفيذ مهمتها بالجهاد، جهاد الطواغيت، وقدمت كل ما تملك في سبيل تحقيق طموحاتها، ولم تنجح، وتعثرت في منتصف الطريق، وتراجعت، وألفت في تراجعها قرابة الواحد والعشرين كتاباً، ولا يزال بقية من أتباعها في المعتقلات والسجون، وقد تراجع بعضهم وما زال بعضهم الآخر يفكر.

كان السبب الأكبر في التراجع تلك النظرية الحدية في فهم الشريعة وفهم قضية الحاكمية، واستحالة تطبيقها بالمنهجية

الحادة التي كانت تنوي تطبيقها وخسرت بسبب ذلك خسائر فادحة في كل المستويات وما زالت تعاني الفشل الذريع.

وهو درس قاسٍ لا يزال الكثير يتردد في فهمه؛ فلن يشاد الدين أحد إلا غلبه.

لقد قصدت الشريعة من الآيات الواردة في فرض الشريعة كقوله تعالى: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾[١٣]، أن يكون الجميع تحت قانون الشريعة، ولا حاكمية فوق حاكمية الشريعة توجب خضوعاً لفئة أو لبشر من الناس ليس معصوماً وليس نبياً ولا إلهاً.

ولذلك لن يتحقق الخضوع للشريعة حتى يتخلص الناس من القهر البشري والجبر والفرض والوصاية بأي شكل، وبأي نوع من أنواع الوصاية، فليس لفرد ولا لفئة التغلب على الناس وفرض الشريعة بالقوة، فهو في حقيقته لا يفرض الشريعة، بل يخضع الناس لطاعته، ولن يتحقق الخضوع أمام قانون الشريعة إلا بتساوي الناس؛ لكي يكون الجميع أمام قانون واحد بلا تمييز بينهم وبلا طبقية، فهم شركاء في مبدأ واحد، يشتركون فيه ويحمونه، فهو هويتهم وهو ثقافتهم، وهو التوحيد الذي جاءت به الشريعة، إذ لا معنى للتوحيد وفي الأمة تمايز وطبقيات بين أفرادها، أو خضوع لفئة ولجماعة ولفرد، فيصبح من العسير محاسبته، ويكاد يكون من

(١٣) سورة الأحزاب، الآية ٣٦.

المستحيل فرض الرقابة عليه، فأين معنى الخضوع للشريعة وهو فوق القانون بحكم امتيازاته، وامتيازات الطبقة التي تدير حكمه؟!

إن السلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة كما يشير عبد المجيد الصغير: «هي الإطار الاجتماعي والمعطى الواقعي فهي لا تكف تترك بصماتها على كل ما يمر في طريقها، ويساكنها ويقاسمها الأرض والهواء.. فرجل السلطة يتمنى لو كان في مقدوره أن يستأثر دون الناس حتى بالماء والهواء، فلا يوزعهما عليهم إلا بمقدار ما يضمن من طاعتهم ويحقق تبعيتهم»(١٤).

وهذا الطموح الشامل لدى رجل السلطة هو بسبب طبيعة سلطة التفرد وقانون الغلبة.

فإذا تمكن في المجتمع قانون الغلبة فله تأثيره البالغ على كل ما حوله؛ ولذلك لا يمكن فهم طبيعة الإسلام والشريعة. وتلقي النقول والإسلام عاش فترة طويلة تحت التسلط الذي أثر في بنيانه وأركانه وأولوياته.

«وإذا أمكن لرجل السياسية الاستحواذ والتأثير على «أجساد المحكومين، فكيف تسلم عقولهم وينجو إنتاجهم المعرفي من ذلك التأثير؟»(١٥).

---

(١٤) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة**، ص ٧٩.

(١٥) **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة**، ص ٧٩.

إن قانون الشريعة لن يطبَّق إلا تحت ظل أمة والية، بل كل قانون في الدنيا لا يمكن تطبيقه على وجه صحيح إلا في ظل أمة راعية، وقد تختلف وسائل وصول الأمة للولاية، إلا أن ما اختصت به أمة محمد (ﷺ) أنها أمة جاءت لمصالح الدين والدنيا، فوجوب تحقق ولاية الأمة فيها أولى من غيرها، فغيرها قد لا تعنيه مصالح الدين، أما هذه الأمة فهي لن تكون خير أمة وأفضلها وأزكاها وأقواها إلا باجتماع الدين والدنيا في يدها، وهي مهمة لا تستطيعها الجماعة ولا الفرد. ومن ظن أنها تقوم بالفرد وبجماعة فهذا تقزيم للشريعة الربانية، التي ختم الله بها الشرائع كافة وجعلها شريعة شاملة، ولن يتحقق شمولها وعظمتها إلا باجتماع ومشاركة العقول والخبرات كافة لحملها ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾.

ولذلك كان الخطاب القرآني موجهاً على الدوام إلى الأمة وإلى الناس، وحتى الخطاب الموجه إلى النبي (ﷺ) فالأصل فيه العموم ما لم يرد دليل التخصيص، وحتى الخطاب الموجه إلى الذكور أو إلى الإناث في القرآن أو السنة، فالأصل فيه العموم، والعموم هنا عموم معنوي بالمعنى وليس باللفظ، والذي نقله للعموم العرف الشرعي وليس اللغوي.

فالمساواة أمام قانون الشريعة لن تتم إلا بقوانين المساواة، وقوانين المساواة تتعارض مع قوانين الفرض والقهر والغلبة، ولا سبيل إلى المساواة لتحقيق المساواة أمام الشريعة إلا بأمة يتساوى أفرادها بينهم، ولن يتم ذلك إلا بشورى، وإلا

فالمحصلة تقود إلى حاكمية فوق الشريعة مهما كان صلاحُ القائمِ على الشريعة فلن تأمن الأمة بفرد ليس معصوماً أن يقع في هواه فيقع في الجور، والأمة هي التي بمجموعها معصومة، وبعصمتها يتحقق العدل.

فالخروج عن القانون ملازم لحكم الغلبة، وملازم للقوة، وهو معنى فهمه الصحابة وهم ينكرون على من يريد فرض رأيه أو اجتهاده بالقوة.

فالغالبُ هو في الغالب لا يُحاسب وتستحيل مراقبته، وهو غير معصوم وتجب طاعته وهو فوق القانون.

والغالب التقي الذي يخضع ويتساوى مع الآخرين أمام القانون هو الاستثناء، والشريعة لا تبني أحكامها على الاستثناءات.

ولذلك أكدت الشريعة هذه القيم العليا؛ لأن بها قوام الدين واستقامة الحياة، ومن دونها لا تصلح الحياة إلا للدرء والنسل.

٤ ـ المدرسة السرورية

وهي أوسع فكراً من المدارس السلفية «التقليدية» في مفهوم تطبيق بعض معاني الشريعة، وأكثر نشاطاً وحركة في الجهود الدعوية.

وأصولها العلمية لا تختلف عن أصول السلفيات الأخرى

في معنى التوحيد والولاء والبراء والجهاد وتطبيق الشريعة، والغوص في الخلافات العقدية.

ويقوم بناء السرورية الفكري على التربية الدينية والأخلاقية، والمشاركة الواسعة في الأنشطة التطوعية الاجتماعية والإعلامية، والاحتساب الفكري على المخالفات العقدية. ودعم جهود هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاز القضائي.

وهي تيارات لا تحمل رؤيةً واضحةَ المعالم في القضايا السياسية، وليس لدى التيار السروري نزعةً لتعزيز الولاء للحكام، ويتم تناولها للقضايا التي يتضح فيها أخطاء الدولة برمي تلك الأخطاء على الحاشية والبطانة واتهام العلمانيين ودعواتهم التغريبية[١٦]. وفي الجملة ليس لدى التيار السروري رؤية يستطيع أن يصنع من خلالها موقفاً سياسياً؛ لانشغالها التام بالدعوة والتربية كأولوية تسبق جميع الأولويات.

وعلى الرغم من امتداد التيار في أوساط الناس، واختراقه للكثير من المؤسسات، وقوة تأثيره، فليست لديه نزعة معارضة ثورية ضد الدول وليس لديه في الوقت نفسه ولاء قوي للمؤسسات الرسمية وعلمائها، وهي ثغرة حاولت بعض التيارات استغلالها لصناعة رأي سياسي ضد السرورية[١٧].

---

(١٦) انظر: **السعودية: سيرة دولة ومجتمع**، ص ٨٢٢.

(١٧) نفس المصدر، ص ٨٢٤.

ويرى الباحث عبد العزيز الخضر أن القيادات السرورية كانت ضد انخراط أبنائها في مشاريع العنف والتمرد السياسي على الرغم من القوة التي تمتلكها ولو ملكها غيرهم لرأينا حالة الصراعات الداخلية لربما بشكل أسوأ مما كانت عليه(١٨). ويمكن تمييز علاقة السرورية بالأنظمة السياسية عن علاقة الإخوان بأنها أشبه بعلاقة المتاركة، والاكتفاء بتقديم النصيحة والاهتمام بتربية الفرد وتزكيته لبناء القاعدة، بخلاف علاقة الإخوان التي تبدو أكثر قرباً، وأكثر قدرة على المناورات السياسية، بسبب الطابع العام للحركة الإخوانية المتأثرة بمدرسة حسن البنا الإصلاحية.

وعلى كل حال فما زالت الأنظمة السياسية عموماً تتعامل بحذر شديد مع التيارين، وتتهم السرورية بامتدادها الإخواني، وتأثرها بسيد قطب ـ رحمه الله ـ وتأثر أتباعها بالخطاب الجهادي.

ومع كل ما يقال إلا أن السرورية في وقت الأزمات وتصاعد الأصوات الحقوقية والإصلاحية المنادية بالإصلاح السياسي والحقوقي أقرب إلى التيار الديني الرسمي، وربما مع تصدر التيار الإصلاحي والحقوقي للواجهة قد نرى تقارباً مع الأنظمة السياسية قد ينتهي إلى ما يشبه الاصطفاف والدفاع، وإحداث رؤية جديدة في طاعة ولي الأمر لا تختلف عن المدارس السلفية التقليدية.

---

(١٨) نفس المصدر، ص ٨٢٤-٨٢٥.

ثانياً: المدارس الزهدية

ـ جماعة التبليغ

وهي التي أسسها محمد إلياس الكاندهلوي ١٣٠٣هـ، تُردد بشكل دائم شعار «ترك السياسة من السياسة»، وتنهى عن الأشتغال بكل ما هو سياسي، فهي علاقة متاركة كلية للشأن السياسي، وترى أن إصلاح الفرد يقود إلى إصلاح الجماعة وإقامة حياة إسلامية، وتنتهج في تطبيق منهجها الخروج للدعوة وإقامة الأذكار في المساجد والقراءة في رياض الصالحين وحياة الصحابة.

ثالثاً: المدارس الإصلاحية

١ ـ مدرسة الإصلاح الديني (محمد عبده ورشيد رضا)

إذا انتقلنا إلى التيارات الإصلاحية بدءاً من مدرسة محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، فنحن أمام مدرسة تسمى بمدرسة الإصلاح الديني.

والمقصود بالإصلاح الديني:

إصلاح الخطاب الديني بالتربية والتعليم على أسس عقلانية، والبعد عن العمل السياسي المباشر، والاعتماد على العمل الاجتماعي والتنموي، ومن ثَم تأثير هذه الإصلاحات التعليمية والاقتصادية لتحريك الطبقة الوسطى والدنيا؛ لتواجه السلطة وطبقة الأغنياء وتنتزع الإصلاح السياسي المطلوب[١٩].

---

(١٩) انظر: **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٣١.

ولأجل تمرير مشروع الإصلاح الديني الذي تبناه محمد عبده، فقد توسل بعلاقات جيدة مع الاستعمار الإنكليزي، فهي رؤية براغماتية تظن أنها توظف السياسي لخدمة الإصلاح سواء أكان دينياً أو غيره!

قد لا يختلف محمد عبده ورشيد رضا في نظرتهما الإصلاحية عن المدارس الإصلاحية التي تنطلق من قاعدة أن التربية تؤهل المجتمع لدوره المطلوب، وليس العكس، إلا أن إصلاح القاعدة لدى محمد عبده يبدأ كما سبق بإصلاح الخطاب الديني على أسس عقلانية؛ لإعادة روح الحياة إليه بعد الجمود الذي أصابه.

فروح الحياة لن تعود إلا بخطاب عقلاني يعلي شأن العقل في فهم القرآن وأحكام الدين، ويعتمد على أصول الشريعة الكبرى ومقاصدها العليا، وترك التوسع في التفاصيل والخلافات العقائدية والمذهبية وعلوم الآلات أو المعارف التي تبتعد بالدين عن غاياته العليا.

ويشمل الإصلاح الديني تهذيب الفرد وتزكيته الإيمانية، وإصلاح مناهج التعليم وتأهيل العلماء والفقهاء في علوم الاجتماع والتاريخ واللغات[٢٠].

ولقد دار جدل طويل ولا يزال: هل العمل السياسي يقود المجتمع نحو الإصلاح والتقدم والدفاع عن حقوقه أم العكس؟

---

(٢٠) انظر: مجلة **المنار**: مج١، العدد ٣٤، ص٦٥٠-٦٥٥، **والإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٣٩-٤٠.

ويشير الباحث محمد أبو رمان في تحليله لرؤية محمد عبده التي قدم فيها التربية على العمل السياسي المباشر: بأن استبعاد عبده العمل السياسي المباشر هو لعدم إيمانه بأن الجماهير بما تعانيه من أمراض اجتماعية وضعف تعليمي وثقافي، مؤهلة بعد ذلك لممارسة هذا العمل.. إذ إن «المجتمع الثوري» الذي يتحدث عنه محمد عمارة لا يأتي عند محمد عبده من فراغ، أو من أمة ومجتمعات خاملة، غير إدراك مصالحها.. وعليه فإن مهمة عبده هي فتح الطريق إلى ولادة هذا المجتمع[٢١].

إلا أن مشروع محمد عبده في الإصلاح الديني من خلال التربية والتعليم فشل في تحقيق طموحاته، باعتراف عبده نفسه؛ فالتربية لا تنجح في مناخ سياسي وتشريعي معاد أو غير سليم، وأصول التربية الحديثة تشير إلى أن عبده قد وضع العربة قبل الحصان، ويرى محمد عمارة أن آراء عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري هي أهداف ثورية، «لا يمكن أن تنتصر تماماً إلا بواسطة نضال ثوري ينهض بعبئه مجتمع ثوري»[٢٢].

هذه باختصار رؤية المدرسة الإصلاحية التي تبناها محمد عبده وسار على نهجه رشيد رضا في مجلة **المنار**، قبل أن

---

(٢١) **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٤٨.

(٢٢) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ص ٥٨، ١/١٥٣-١٥٥، و**الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٤٧.

تتبدل الظروف التاريخية وتظهر الكمالية التركية التي تبدل على إثرها رشيد رضا لينخرط في العمل السياسي.

ولم تكن القيم الكبرى غائبةً عن محمد عبده ورشيد رضا، بل كانت غايةً وهدفاً لهما منذ بدء مسيرتهما الإصلاحية، إلا أن محمد عبده مرّ بتجربة مريرة شارك فيها مع الثورة العرابية وسجن على إثرها ثلاثة أشهر، ثم نفي وخرج إلى لبنان، وذهب بعدها إلى فرنسا فلحق بأستاذه جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م)، وأصدرا معاً مجلة **العروة الوثقى**، ثم عاد إلى القاهرة ليعتزل العمل السياسي، وليؤسس رؤيته في الإصلاح الديني وترك العمل السياسي.

هذه الرؤية التي تبناها محمد عبده ورشيد رضا؛ كانت بسبب عامل الثورة، وكانت لأسباب أخرى تمثلت في ضعف الدولة العثمانية وتفككها، وبداية عصر الاستعمار الذي طرق أبواب مصر[(٢٣)].

وهذه العوامل قد أثرت في تحول مسار محمد عبده من المسار السياسي لتحقيق غايات الإسلام الكبرى في إقامة حكومة دستورية وشورى وولاية أمة.. إلى تبني رؤية تربوية وتعليمية وإصلاحية وتثقيفية، من دون مشاركة مباشرة وفعلية في الشؤون السياسية لتحقيق حكومة دستورية وشورى وولاية أمة!

---

(٢٣) **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٣٤-٣٥.

وأقول إن رؤية الشيخ محمد عبده كانت كغيرها مثار جدل، فهي رؤية يعتمد نجاحها على جهود مضنية تستغرق أعماراً حتى تنجح، فالجمود الذي أصاب الخطاب الديني جمود متراكم وسابق لزمن عبده، ولذلك هذه الرؤية تُدخل المجتمع في دوامات لا تخرج منها بسبب الجدل الكبير الذي تحدثه والصدمة الكبيرة التي تحتاج إلى قرون وأعمار حتى تنجح؛ ولذلك اعترف عبده بفشل تجربته، لأنها تجربة لا تنجح إلا في مناخات صحية ودول تستظل بروح العدل والحرية.

وبهذه الرؤية اختلف محمد عبده مع شيخه الأفغاني، فقد كان رجل فعل وعمل أكثر منه رجل نظر وكتابة.

في ظل هذه الرؤية التي أسسها عبده وفشل في تحقيقها، لم يكن يرى مانعاً من حكم الاستبداد العادل!

وهو لا يرى بأساً أن ينهض بالشرق مستبد عادل، وهي فكرة كررها رشيد رضا في مقالة له عن الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد(٢٤).

وملخص تلك الفكرة، أن الأمة في حال ضعفها لن تنهض إلا بمستبد عادل يسوقها إلى النهضة سوقاً، ويصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرناً.

---

(٢٤) مجلة المنار، مج ٤، العدد ١٨، ص ٦٨١-٦٨٨.

فهو كما يرى الدكتور محمد أبو رمان مطلب وظيفي لمرحلة تاريخية معينة وليس مطلباً دائماً[٢٥].

إن محمد عبده ورشيد رضا كانا على درجة عالية من الوعي بأسباب الانحطاط.

فحتى إن لم يتم النجاح لمحمد عبده في مشروعه، إلا أن تحديد المشكلة التي تمثلت في وضعية الخطاب الديني المؤسس للتبعية، كان بحد ذاته كافياً ليواصل من بعده بعث قيم الإسلام الكبرى للإصلاح السياسي.

وتحديد المشكلة بنجاح لا يعني القدرة على علاجها، وهذا ما تم لمحمد عبده وتلميذه رشيد رضا. وهذا التحديد كان ضرورياً، وقد يكون لهما قدم السبق مقارنة بالعصور التي سبقت عهديهما، وانشغلت في حروب كلامية وخلافات عقائدية ورَّثتها للأجيال بعدها، ولم تفق منها حتى عصرنا الحاضر. ومن الدلائل على هذا الوعي المتقدِّم بأسباب الانحطاط هذا المقطع المهم في حديث الشيخ محمد عبده عن الطبقتين الوسطى والدنيا التي اعتبرهما مناط الإصلاح.

فيقول رحمه الله:

«... إن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية وتقييد سلطتها وإلزامها الشورى، والمساواةِ بين الرعية إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا،

(٢٥) **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي**، ص ٣٧.

إذا فشا فيها التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام، إنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الخواص والأغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك»[٢٦].

وفي مقطع آخر يقول: «لو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوروبي لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد، هو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف (النبلاء)، وغدر الملوك وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين الذين استولوا على حرمهم المقدس. وهذا الإحساس هو الذي دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة، أقواها التعاضد والتعاون على ترويج وسائل الكسب وافتتاح أبواب الرزق، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات، وتتآلف له الجمعيات، فكانت جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً في غالب الأفراد، ومحرزاً في غالب العقول، وهو نشاط الأهالي في اجتلاب الثروة، وطلبهم لحرية العمل، لينالوها، ورفضهم لتلك التقييدات التي كانت تمنعهم من طلب حقوقهم الطبيعية، ثم تدرجوا فيه يتنقلون من حال إلى حال.. حتى عم التغير جميع العوائد والمشارب والقوانين.. ويتوارث هذا الشعور وذلك الحرص أبناؤهم من بعدهم»[٢٧]. ونحن نجد أن محمد

---

(٢٦) **الأعمال الكاملة**، ١/ ٣٤١.

(٢٧) **الأعمال الكاملة**، ١/ ص٣٢٣-٣٢٥.

عبده وهو يشرح أسباب التقدم، في التعاضد والتعاون وعقد المحالفات والتعاهدات بين الناس وفتح الجمعيات.. لربما نتساءل عن سبب تأسيسه لرؤية مختلفة إلى حد ما تختلف عن الأسباب التي أشار إليها في التقدم الأوروبي؟

أما رشيد رضا فقد أشار كذلك بوضوح إلى ما يدل على وعيه بأسباب الانحطاط بعامة، وهي فكرة «التسلط والقهر والجبروت» بأي صورة كانت، كما جاء في مجلة **المنار** وهو يتحدث عن سلطة الكنيسة التي قاومها عدد من المصلحين والمفكرين في الغرب الذين قاوموا سلطتها ورجالها، ودعوا إلى تحرير العقول والأفهام من الخرافات والأوهام، وأدّى ذلك إلى التسريع بانتقال أوروبا إلى العصر المدني الحديث، ومن هؤلاء المصلحين مؤسس مذهب البروتستانتية مارتن لوثر»[٢٨].

٢ ـ المدارس الإصلاحية الأخرى

سوف أتحدث في بقية المدارس الإصلاحية عن أربعة نماذج من دول مختلفة: مصر، والمغرب، والسعودية، والكويت، حيث أسهمت في الإصلاح السياسي بأدوار مختلفة، فعنايتها بالمفاهيم التي تؤسس لإصلاح مؤسسة الحكم وإقامة الحكم الراشد تعد من أولوياتها على اختلاف طرقه في الإصلاح، إلا أن هناك تقارباً في أصوله النظرية حول مفاهيم الإصلاح وإعادة الشأن للأمة وولايتها، وترسيخ مفهوم الشورى كمبدأ للتعاقد، والنضال لإقامة العدل الإلهي.

---

(٢٨) بتصرف، مجلة المنار، مج ١٥، العدد ٧، ص ٥٤٢.

لقد تحدثنا عن أربع مدارس سلفية كما سبق، لم يكن لها بناء فكري للإصلاح السياسي أو منظومة فكرية متكاملة وليس كبحوث أو دراسات أو مشاركات لا ينتظم عقدها ركائز فكرية للعمل السياسي. فواقعها وشعارتها وامتداداتها التاريخية متاركة السياسة والإصلاح السياسي، والانفصال عنه.

إلا أن هناك شخصيات إصلاحيةً أحيت مفاهيم العدل وبعضها معدود ضمن التيار السلفي وولاية الأمة والشورى، وقدمت إسهامات جديرةً بالتحليل والتقويم، وانتظمت منها مدارس كبرى في ما بعد.

فمصر قدمت رشيد محمد رضا وهُوَ يعدُّ رائداً من رواد السلفية الإصلاحية، وسوابقه مع شيخه في الإصلاح وميولاته السلفية، جعلت منه شخصيةً مركبةً، وأعطته امتيازاً عن شخصيات سلفية تقليدية. ومدرسة المنار يمكن اعتبارها الأم لمدرسة الإخوان، والحاضنة لها، والرحم التي ولدت منها.

فهو كما يشير محمد الصياد: صاحب مدرسة كبرى تسمى بمدرسة المنار التي مزجت بين عقلانية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وبين المدرسة النصية المتمثلة في الوهابية ومدرسة الحديث. ثم ألقى بهذه البذرة إلى تلميذه الوفي، الإمام حسن البنا ـ رحمه الله ـ الذي خالف شيخه في فروع بسيطة، لكنه كان حسن الذكر للسيد رشيد مقراً له بفضله في تقويم الصحوة الإسلامية، بل بعثها من بعد سكن وراحة بال.

يقول الشيخ الغزالي في دستور الوحدة الثقافية بين

المسلمين[٢٩] ووقف حسن البنا على منهج محمد عبده وتلميذه صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا، ووقع بينه وبين الأخير حوار مهذب، وعبّر عن إعجابه بالقدرة العلمية للشيخ رشيد، وإفادته منها، فقد أبى التورط في ما تورط فيه.

ويجلي الشيخ الغزالي اللثام عن علاقة حسن البنا ـ رحمه الله ـ بمدرسة المنار في موضع آخر من كتبه، فيقول: «إن الرجال الثلاثة: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا هم قادة الفكر الواعي الذكي في القرن الأخير»[٣٠].

وفي موقفه من الديمقراطية يقول رشيد رضا في تفسيره: «ليس بين القانون الأساسي الذي قررته هذه الآية على إيجازها وبين القوانين الأساسية لأرقى حكومات الأرض في هذا الزمان إلا فرق يسير، نحن فيه أقرب إلي الصواب وأثبت في الاتفاق منهم، إذا نحن عملنا بما هدانا إليه ربنا: هم يقولون إن مصدر القوانين الأمة، ونحن نقول بذلك في غير المنصوص في الكتاب والسنة كما قرره الإمام الرازي، والمنصوص قليل جداً[٣١].

أي أنه لا فرق أبداً بين الديمقراطية كنظام حكم وبين الشورى الإسلامية إلا في جزء واحد، وهو أنهم في العمل الديمقراطي يقحمون الناس في كل شؤون الحياة؛ لأنه لا نص

---

(٢٩) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، **الشروق**، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ص ٩، مقال محمد الصياد.

(٣٠) **علل وأدوية**، ١/١٢٢، طبعة أخبار اليوم.

(٣١) **التفسير**، ٥/١٦٥.

هنالك ولا مقدس، لكن في الإسلام هناك نصوص قاطعة الثبوت والدلالة لا مجال للاجتهاد أو إبداء الرأي بالقبول والرفض فيها، وهي - للعلم - قليلة جداً؛ لأن معظم النصوص لا تخلو من الدلالة الظنية أو الثبوتية، مما يفتح الآفاق أمام المجتهدين والمشرعين وأهل الحل والعقد، ليقننوا منظومة الدولة على غرار ما يصل إليه الحكم الحديث، من آليات تحد من الظلم والاستبداد، والانفراد بأخذ القرار.

وقفت مدرسة المنار ضد الاستبداد السياسي، وارتأت أن الاستبداد السياسي هو معوِّق الأمة الحقيقي عن التقدم والنهضة، والانطلاق؛ لأن الحكام يخدمون مشاريع الدول الكبرى الاستعمارية.

يقول الشيخ رشيد رضا رحمه الله: «ولكن الحكام في هذا الزمان مؤيدون بقوة الجند الذي تربيه الحكومة على الطاعة العمياء، حتى لو أمرته أن يهدم المساجد ويقتل العلماء وأولي الأمر الموثوق بهم عند أمته لفعل، فلا يشعر الحاكم بالحاجة إلى أولي الأمر إلا لإفسادهم وإفساد الناس بهم، ولا يريد أن يقرب إليه منهم إلا المتملق المدهن...»[٣٢]. وكرّر الشيخ رشيد - رحمه الله - فساد الأنظمة الاستبدادية ومدى خطرها على الإسلام في أماكن عديدة من تفسيره من مجلة المنار[٣٣].

---

(٣٢) تفسير المنار، ٥/ ١٧٣.

(٣٣) ينظر ما سبق: **محمد رشيد رضا.. رائد العقلانية الإسلامية المعاصرة**، محمد الصياد.

أما المغرب فقد قدمت عبد السلام ياسين (٤ ربيع الثاني ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، فهو شيخ أكبر الجماعات الإسلامية المغربية جماعة العدل والإحسان. ومن أسس الجماعة الدعوة إلى الخلافة الراشدة، وإقامة الحكم الراشد ونموذجها عمر بن عبد العزيز الذي قام بوظائف الخلافة على أصول الخلافة.

في سنة ١٩٧٤م بعث عبد السلام ياسين برسالة إلى ملك المغرب السابق الحسن الثاني، وهي عبارة عن رسالة في أكثر من مئة صفحة سماها **الإسلام أو الطوفان**، وقضى على إثرها ثلاث سنوات وستة أشهر سجناً من دون محاكمة.

وقد عاش حياته متنقلاً بين السجن والإقامة الجبرية والحصار؛ بسبب مواجهاته ومقالاته وردوده على ملك المغرب. وفي ٢٨ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠ كتب «مذكرة إلى من يهمه الأمر»، وهي رسالة مفتوحة بعث بها عبد السلام ياسين إلى ملك المغرب الجديد محمد السادس، يحثه فيها على «تقوى الله عز وجل في الشعب ومصالحه»، و«رد المظالم والحقوق التي انتهكت في فترة حكم والده». ويجدد له «النصيحة» التي سبق أن وجهها إلى والده الحسن الثاني في رسالة **الإسلام أو الطوفان**، وهي الاقتداء بالنموذج «العادل الخالد» للخليفة عمر بن عبد العزيز، أو ما يسمى في أدبيات الجماعة بالخلافة الراشدة التي تلي الحكم العاض والجبري[٣٤].

أما السعودية فقد قدمت في بداية مرحلة التسعينيات

(٣٤) انظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

الميلادية حركةً إصلاحيةً ذات بعد إسلامي. وكان من رموز تلك الحركة من لهم صلات بالسرورية والإخوان وذلك للتعبير عن بعض المطالب، وتمثَّل نشاط هذه الحركة بخطاب المطالب الذي سلم في ٢٠/١٠/١٤١١هـ، ووقَّعه عدد من طلبة العلم والمشايخ منهم الشيخ سلمان العودة وسفر الحوالي والشيخ عبد الله بن جبرين والشيخ عبد الله الجلالي، وقد جاء خطاب المطالب كما يشير الباحث عبدالعزيز الخضر كرد فعل على الخطاب المدني الذي حرض نخب الصحوة الحركية باتجاه إصلاحي، ولا سيما أن الخطاب المدني احتوى على موضوعات عن المرأة والهيئة والقضاء.. (السعودية)(٣٥).

ثم مذكرة النصيحة التي وقّعها قرابة أربعمائة شيخ وعالم وداعية وأكاديمي، وهي مذكرة ذات مضمون إصلاحي في بنية النظام السعودي، وهي وثيقة إصلاحية كانت تنوي إعادة مفهوم الإصلاح وترتيبه وفق أسس دستورية وتشريعية في جميع الميادين.

وقاد هذه الحركة مجموعة من الأكاديميين والقضاة، وقام بإعدادها المحامي الحالي عبد العزيز القاسم (قاضٍ سابق) والدكتور محسن العواجي، والدكتور سعد الفقيه المعارض السياسي في لندن(٣٦). ووقعها عدد كبير من طلبة العلم والمشايخ.

كانت الحركة الإصلاحية أشبه بحركات الاحتجاج

---

(٣٥) **السعودية: سيرة دولة ومجتمع**، ص ٨٢٨-٨٢٩.

(٣٦) المصدر السابق، ص ٨٤٢.

والممانعة، ولم تكن تمثل رؤيةً متكاملةً في الفكر السياسي، إلا أنها بدأت بالترصد للفساد والمظالم السياسية؛ محاوِلةً إيجاد حلول تنظيمية وتشريعية، ومن خلال الاحتساب بعمل سلمي، وذلك بتأسيس أول جمعية للدفاع عن الحقوق الشرعية، التي توجت باسم الشيخ عبد الله المسعري - رحمه الله - رئيس ديوان المظالم سابقاً، وبالشيخ عبد الله بن جبرين - رحمه الله - الذي أعلن تراجعه في ما بعد حيث تمت إقالته من وظيفته ببيان ملكي أذيع في نشرات الأخبار والصحف والمجلات.

وقد يحسب للتوجه الإصلاحي الذي بدأ في مطلع التسعينيات الميلادية بداية العمل السلمي الإصلاحي الفعلية بتوجه إسلامي.

وهي المرة الأولى التي يتوجه فيها خطاب ذو جذور إسلامية إلى الإصلاح السياسي بلافتة سلمية.

لم تستمر الحركة الإصلاحية السعودية في ممانعتها؛ فقد تمت مواجهتها أمنياً والزج بأفرادها في السجون، وفصلهم من الوظائف، من دون تضامن فعلي وعملي من قيادات السرورية أو الإخوان، وتُركوا يواجهون مصيرهم في المعتقلات.

وهذا يشير بشكل واضح إلى أمرين مهمين:

الأول: الموقف السياسي الصارم من تدخل الديني بشكل مفصلي في السياسي، ولو كان بلا منظومة فكرية متكاملة.

والثاني: دلالة على ضعف المدرسة السرورية والإخوانية السعودية في ربط هدف التربية الدينية والأخلاقية بالإصلاح

السياسي والحقوقي، وإقامة شريعة تتطابق مع القيم الكلية الكبرى والظن بأن العمل التربوي ينتهي لإصلاح شامل.

في ما بعد تطورت الحركة الإصلاحية وانفصلت عن المدرستين، لتستقل بخطاب مختلف عن جذور السرورية والإخوانية الفكرية، تمثل في مجموعة الإصلاح الدستوري.

واصلت المجموعة الدستورية بقياداتها التاريخية الدكتور عبد الله الحامد والدكتور متروك الفالح مسيرتها الإصلاحية السلمية من دون توقف، وما زالت تتواصل جهودها بالبيانات وتأسيس جمعية مدنية لإعادة مفاهيم ولاية الأمة والحكم الشوري والدولة الدستورية وحقوق الإنسان في وسطين ديني وسياسي مليئين بالحذر والتخوف والشك.

كما استطاعت المجموعة الدستورية بناء رؤية منهجية في الإصلاح السياسي في مجموعة كتب للدكتور عبد الله الحامد، وهي: **العدل والحرية جناحان حلق بهما الإسلام**، و**الطريق الثالث الدستور الإسلامي**، وكتاب **لفسطاط الإسلام عمودان قيم روحية وقيم مدنية**، وكتاب **لكي لا يكون القرآن حمال أوجه**، **وكتاب السلفية الوسطى**.

تنوعت الوثائق والبيانات الإصلاحية وما زالت، ومن أشهرها في السنوات العشر الماضية[٣٧] وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» (١/٣/٢٠٠٣).

---

(٣٧) ينظر مقال الدكتور جعفر الشايب، «تأملات في الخطاب الإصلاحي السعودي،» ٢٠٠٤م.

١ ـ وثيقة «رؤية لحاضر الوطن ومستقبله» (١/ ٢٠٠٣):

تم العمل على إعداد الوثيقة في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢م، وأرسلت لولي العهد في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣م، بعد أن وقع عليها ١٠٤ من الشخصيات السياسية والاجتماعية، يمثلون مختلف الشرائح والمناطق وأطياف مكونات المجتمع السعودي.

٢ ـ وثيقة «شركاء في الوطن» (٤/ ٢٠٠٣):

انبثقت هذه الوثيقة من واقع تفسير وتأطير المواد الإجمالية التي عرضت في الوثيقة السابقة، ووقّع عليها ٤٥٠ شخصية شيعية من مختلف مناطق المملكة بينهم ٢٤ سيدةً، إضافة إلى علماء دين وأكاديميين ورجال أعمال، وسلمت لولي العهد يوم ٣٠ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣م، في اجتماع حضره ١٨ من رموز الشيعة في السعودية.

٣ ـ وثيقة «الإصلاح الدستوري أولاً» (١٢/ ٢٠٠٣):

هذه الوثيقة أعدت في الأساس من قبل شخصيات ذات اتجاه إسلامي؛ بهدف تأصيل المطالب الإصلاحية التي سبق أن دعت إليها وثيقة «الرؤية» وجعلها مرجعيةً لمشروع الإصلاح في المملكة. ووقّع على الوثيقة ١١٦ شخصية أغلبها من الاتجاه الإسلامي ومن مختلف مناطق المملكة، وساد فيها الخطاب الديني مؤصِّلاً لمشروعية المطالب الإصلاحية، وأرسلت إلى ولي العهد وبقية المسؤولين يوم ١٦/ ١٢/ ٢٠٠٣م.

ولم تقف الجهود الإصلاحية عند مجموعة الحركة الدستورية وغيرها، فهناك المجموعات الإصلاحية الأخرى المهتمة بالإصلاح الحقوقي أو السياسي أو الاجتماعي أو النهضوي، والتي ظهرت بشكل لافت في أعقاب أحداث أيلول/سبتمبر، إلا أن المجموعة الإصلاحية الحديثة نسبياً تتميز بإيقاعها المتسارع من دون لافتة رمزية واضحة، وتسير بشكل أفقي يصعب على المتابع وضعها تحت رموز محددة، وذلك خلافاً لما جرت عليه عادة أكثر الفصائل والمدارس الأخرى التي تتخذ رموزاً محددةً تسير خلف رؤيتها وفتاواها.

أما الموقف السياسي فذو طابع أمني صارم ومفاصل مع جميع حركات الإصلاح الحقوقية والسياسية، وأما الديني المتمثل في التيارات السلفية كافة فلديه توجس وريبة من المصطلحات كافة التي ظهرت منذ ذلك الوقت خشيةً على مكاسب تحققت له على مدى عقود طويلة، وخوفاً من تمكن التيارات الحقوقية والسياسية ذات البعد القومي أو الليبرالي أو الإسلامي من تصدر الخارطة الفكرية.

ومن اللافت في الآونة الأخيرة اجتماع كلمة التيارات السلفية وكلمة السياسي على مواجهة التيارات الحقوقية والإصلاحية التي ترفع لافتات الإصلاح والديمقراطية والإصلاح السياسي والحقوقي، وتتواصل مع الأطياف الفكرية كافة.

فالسياسي تحت ذريعة الأمن الوطني، والديني تحت ذريعة الأمن العقدي والفكري والأخلاقي من التغريب.

ويمكن تفسير فزع التيارات السلفية التقليدية كافة بما فيها

التيار الإخواني السعودي، وتقاربها بصورة ملحوظة مع قيادات دينية رسمية جعلها تلتف حولها **لعاملين مهمين**:

الأول: التوافق العام في الاهتمامات، وعدم ارتكاز تلك التيارات على رؤية سياسية واضحة ترتكز على مبادئ ولاية الأمة ومبدأ الشورى وحقوق الإنسان.

الثاني: استناد القيادات الدينية الرسمية إلى السلطة السياسية، التي باستطاعتها حماية مكتسبات التيارات السلفية، فهي بدورها ستقوم بالوكالة عن الجهاز السياسي في مواجهة التيارات الإصلاحية الفكرية؛ لتصبح التيارات الإصلاحية أمام جهاز سياسي أمني، وجهاز ديني سلفي متعدد في اتجاهاته، ومتفق على مواجهة التيارات الإصلاحية.

أما الكويت فقد قدمت سلفيةً إصلاحيةً على يد الدكتور حاكم المطيري، الذي قام بتأطير الحركة السلفية في حزب سياسي أطلق عليه «حزب الأمة»، بعد أن قام بإعادة ترتيب البيت السلفي وتنظيم أولوياته، وبناء رؤية متكاملة حول الإصلاح السياسي التي ألف لأجلها: **الحرية أو الطوفان**، وكتابه: **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان** كأهم كتبه في بناء منهجية فكرية سياسية تستعيد القيم والأصول السياسية لإقامة الخلافة الراشدة.

وهي رؤية ما زالت تتكامل وتتواصل عبر مقالاته المنتشرة والمنشورة في موقعه ومن أهمها مقال العقيدة السياسية.

فمهمة الحزب تأسيس المشروع السياسي السني، القائم

على استعادة الخلافة الراشدة بالوسائل كافة، مع تصدير الرؤية السلمية بوسائلها كافة وإعمالها في الواقع السياسي كأولوية بين كل الوسائل الأخرى، وتفعيلها مع القواعد والأصول الشرعية في علاقة الحزب بالنظم السياسية.

وعلاقة الحزب ليست علاقة مفاصلة كما هي رؤية التيار السلفي الجهادي، وليست علاقة متاركة كما في بقية السلفيات التقليدية، بل علاقة مشاركة وتسجيل مواقف صريحة ومواجهة مباشرة مع النظم السياسية، وإقرار بالعمل الديمقراطي ومشاركة سياسية في الدول التي تسمح بالمشاركة السياسية.

رؤية الحزب أثارت عدداً من الردود والمقالات والدراسات حول سلفية تلك الرؤية، ومن ذلك ما جاء في موقع الكاشف الذي يشرف عليه الشيخ سليمان الخراشي «نظرات في كتاب الحرية أو الطوفان»، ورد عليه مؤلف الكتاب برد طويل في نهاية كتابه، إلا أن من المهم رؤية الفارق بين سلفية حزب الأمة والسلفية الجهادية ـ التي يُتهم الحزب بالتقارب معها ـ في ثلاثة فروق مهمة:

الأول: عدم الاعتماد الرئيس في تطبيق الرؤية السلفية الجديدة بالرؤية الثورية، فهي لا تؤسس عملاً جهادياً ومسلحاً لتطبيق رؤيتها كما لدى السلفية الجهادية، لكن سلفية حزب الأمة لا تمانع أيضاً من الرؤية الثورية، **وهو ملحظ مهم على رؤية الحزب.**

الثاني: عدم المفاصلة مع الدولة والمجتمع، حيث تختلف اختلافاً جذرياً عن السلفية الجهادية في مفاصلة

المجتمع والانعزال عنه، وتدعو إلى التعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة[٣٨].

الثالث: لم يظهر في كتاباتها تبنّي رؤية سيد قطب والمودودي التي تنزع إلى تكوين الجماعة الصلبة والجيل الإيماني الفريد، ليكون لها الاستحقاق في الغلبة وإقامة الدولة الإسلامية، فمشاركتها في الواقع السياسي، والعمل الديمقراطي وبناء فقه التدرج بالقواعد والأصول وفقه المصالح والمفاسد، يدل على بعدها عن فكرة سيد والمودودي في إقامة الإسلام بالتغلب.

وعلى الرغم من سلمية الحزب ومشاركته في العمل السياسي، إلا أن تجويزه للرؤية الثورية وارتكاز مشروعه السياسي على استعادة مفهوم الخلافة الراشدة أسهم في ضعف عمله السياسي وليس في منظومته الفكرية التي تمتد خارج الكويت، وتتداول على نطاق واسع ويعجب بها بعض المثقفين وغير المحسوبين على التيارات الإسلامية، وقد كتب فهمي هويدي مقالين، وربما أكثر عن كتاب **الحرية أو الطوفان** محاولاً التفريق بينها وبين السلفيات الأخرى؛ ففي مقال له بعنوان: «إعلان المتصهينين لحرب استئصالية على الإسلام» نشر في ١/٣/٢٠٠٥م، يقول: «بالنسبة للكتاب المحترمين على الأقل، فإنني أتصور أن موقفهم قد يفسره نقص المعلومات لديهم، إذ لست أشك مثلاً في أن الأستاذ صلاح حافظ ما كان له أن يقول ما قاله عن الحركة السلفية بالكويت

(٣٨) **الحرية أو الطوفان**، ص ٣٢٤.

حين استنكر أنها «تجرأت» وشكلت حزباً سياسياً (هل كان يفضل أن يشكلوا تنظيماً سرياً؟)، لو أنه اطلع على كتاب **الحرية أو الطوفان** الذي ألفه الأمين العام للحركة، الدكتور حاكم المطيري، وصدر العام الماضي في بيروت. بالمثل فإن السيد عارف علوان ما كان له أن يقول ما قاله عن موقف الإسلام من حقوق الإنسان، لو أنه قرأ كتاباً واحداً من سيل الكتب الرصينة أو أطروحات الماجستير والدكتوراه التي عالجت الموضوع، وذهبت إلى العكس تماماً مما ذهب إليه..».

وفي مقال له آخر عنوانه «بالجمع وليس الطرح» نشر في ٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١م، يقول: «... وبسبب تلك السمعة فإن أحداً لم ينتبه إلى التمايزات الحاصلة بين السلفيين، الذين هم أكثر من جماعة في مصر، تعددت لديها الرؤى والاجتهادات.

ولم يلحظ كثيرون أنه إلى جانب جماعاتهم شديدة الانغلاق، فثمة جماعات أخرى منفتحة بصورة تثير الانتباه.

والأولون نعرفهم جيداً، لكن الأخيرين، الذين يمثلون استثناء لهم حضورهم في الكويت بوجه أخص. ولأحد رموزهم، الدكتور حاكم المطيري، كتاب في ٣٠٠ صفحة يعبر عن رؤيتهم بعنوان **الحرية أو الطوفان** (صدر في بيروت عام ٢٠٠٤).

وهذه الرؤية نلمسها في سؤالين طرحهما المؤلف في المقدمة هما:

لماذا لم يعد أكثر علماء الإسلام ودعاته اليوم يهتمون بحقوق الإنسان وحريته وعلى العدالة الاجتماعية والمساواة؟

وكيف تم اختزال مفهوم الشريعة لتصبح السياسة الشرعية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والمساواة، كل ذلك مقطوع الصلة بالشريعة التي يراد تطبيقها والدين الذي يُدعى الناس إليه اليوم؟».

الفصل الرابع

تجديد الخطاب السياسي

مقدمة

في الفصول الثلاثة السابقة حاولت استعراض تاريخ القهر السياسي منذ بداياته في العصر الأموي، حتى اللحظة الراهنة التي بدأت فيها معالم صحوة جديدة تعيد لمعنى كلمة التوحيد مقامها، وتؤدي رسالتها في إقامة العدل وحقوق الإنسان وتعديل السلوك وإقامة الإسلام الحضاري الذي أسهم التوحيد النقي الخالص في قيامه عندما كان هذا التوحيد منهجاً لبناء الإنسان الصالح لعبادة ربه والصالح لبناء الرقي الإنساني، فكان الإسلام رسالةَ الرحمة والهداية للبشرية في العدل وكسر شوكة الطغيان، واستمر شعاعه في الأرض قرناً بعد قرن حتى ضعف مع نهاية القرون الأولى المفضلة.

لقد بدأ القهر السياسي منذ وقت مبكر، إلا أن أثر التوحيد الذي تأسس في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة لم

يضعف إلا بعد نهاية تلك القرون، ليبدأ مفعول الاستبداد الأشد وينتهي بالأمة المحمدية لعصور الانحطاط والقابلية للاستعمار.

في هذا الفصل سوف أختم به بقية الفصول السابقة وسوف أخصصه للحديث عن تجديد الخطاب السياسي.

فإذا كان التوحيد لا يقوم إلا بنبي معصوم، فتجديد الخطاب السياسي يجب أن يكون في منحى بناء الأمة المعصومة؛ كي يقوم التوحيد على أصوله كما قام في القرون الأولى المفضلة؛ فالعصمة تتحقق بالمجموع، ولذلك يقول الذهبي: «ولماذا لا تكون العصمة في الحفظ والبلاغ لكل طائفة بحسب ما حملوه، فالقراء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه، والمحدثون معصومون في حفظ الصحاح وتبليغها، والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال، وهذا هو الواقع المعلوم...»(١).

ومن دون مجموع الأمة لا تتحقق العصمة التي بها يتحقق العدل الإلهي على أصوله الصحيحة، ويقوم بالقسط، يقول ابن خلدون رحمه الله: «أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب»(٢)، والسلطان لدى ابن خلدون وغيره هو المعبِّر عن السلطة الفردية، فهي سلطة لا تجري إلا على سنن الغلبة والقهر.

---

(١) **المنتقى من منهاج الاعتدال**، ١/ ٤١٦.

(٢) **المقدمة**، الفصل ٢٨.

ويقول أيضاً: «..إذ العدل المحض هو الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث»[٣].

فالخلافة لدى ابن خلدون هي المعبِّرة عن مفهوم ولاية الأمة الحافظة للشرع، والشرع عندنا شامل للدين والدنيا.

أولاً: مرتكزات تجديد الخطاب السياسي

ارتكز الخطاب السياسي القديم في التراث الفقهي والكلامي على الجدل وإثارة الخلافات الفقهية في قيم وأصول ارتكزت عليها معظم الأمم التي نهضت وتصدرت أمم الأرض. وتم بناؤه وفق القواعد الظرفية في المصلحة والمفسدة..

فالأصول العظمى التي دخلها الجدل الفقهي كان له أثر في إضعاف قيمتها كأصل، وأثر في عدم تطبيعها داخل كتب الفقه والمذاهب الفقهية، فعوملت كمسائل خلافية، ولم ينظر إليها كقيم وأصول كبرى كلية لا تقبل الرد أو الطعن، ليُحتكم إليها في الجزئيات والفروع وبناء السياسة الشرعية.

فمبنى السياسة الشرعية على المصلحة التي تقيم العدل، ودرء المفسدة التي تدفع الجور.

إن المبادئ الكلية والقانون الطبيعي ومبادئ العقل الكلية التي كانت البديل في صحوة أوروبا بعد إقصاء الدين وإحلال تلك المبادئ، لها ما يماثلها في التصورات الإسلامية، وهي الكليات الأساسية في العقيدة والأخلاق والتشريع والمقاصد.

---

(٣) **المقدمة**، ص ٦٥٥-٦٥٦.

وهي التي أسهب في الحديث عنها عدد من النظار الأصوليين كالقرافي والشاطبي وابن عاشور.

فالكليات الأساسية هي قوانين الشريعة العامة التي تضبط حركة التشريع، وتقاس بها الأحكام والمناهج والمذاهب والطرق وإليها المرجع وبها تحاكم الأعراف والمناهج...

وقد جاء في تعريفها عند الدكتور أحمد الريسوني أنها «المعاني والمبادئ والقواعد العامة المجردة التي تشكل أساساً لما ينبثق عنها ويُبنى عليها من تشريعات تفصيلية وتكاليف عملية ومن أحكام وضوابط تطبيقية»(٤).

فالعدل ليس قيمةً عليا فحسب، بل مقياس لصحة المنهج وقربه من التمسك بالكتاب والسنة أو بعده عنهما. وهو معيار الحساب في الدار الآخرة: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين**﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وهو خاتمة الحياة الدنيا كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري الذي روي بألفاظ عديدة عند أحمد وغيره: «**لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلماً وعدواناً، قال ثم يخرج رجل من عترتي أو من أهل بيتي يملؤها قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وعدواناً**»، والشريعة كما يقول ابن القيم: «مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها. فكلّ مسألة خرجت عن

---

(٤) الكليات الأساسية، ص ٤٤.

العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة - وإن أدخلت فيها بالتأويل»[٥]. «والشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله (ﷺ) أتم دلالة وأصدقها»[٦].

فكل السلفيات المعاصرة والتيارات الأخرى التي استعرضنا بعضاً منها، لا يمكن قياس صحة أقوالها وكتبها ورسائلها وتعاطيها مع الواقع إلا بمدى قربها أو بعدها من تحقيق غايات الشريعة الكبرى.

فمهما حققت من الكتب ولاحقت من البدع، واحتسبت على المخالفين، وأصلحت من الدين والدنيا، فجهودها المشكورة ما لم تحقق عدلاً وتدفع جوراً فهي لا تعبِّر عن معنى التوحيد المقصود الذي به يزول أصل الشر والبدعة والفساد.. فالله تعالى أرسل رسله وأنزل كتبه لكي يقوم العدل في الأرض.. وبقيامه يظهر التوحيد الخالص النقي من الشوائب.

وكل جهودها المشكورة تعد مكملات في جانب العدل. والقواعد المقاصدية المشهورة لدى المقاصديين تنص على أن:

المكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر[٧].

والضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي[٨].

---

(٥) **إعلام الموقعين**، ٣/ ١٤٩.

(٦) المصدر السابق.

(٧) **الموافقات**، ٢/ ١٥.

(٨) **الموافقات**، ٢/ ١٦.

ومعنى ذلك أن كل جهد وعمل وقيمة مهما كانت منزلتها وسلم أولويتها هي مكمل بالنسبة إلى العدل.

فإذا كانت تلك الجهود لا تحقق العدل ولا يقومها بها، فهي مناهج وطرق يجب أن تعيد النظر في مفاهيمها للشريعة فهي في منظور القاعدة المقاصدية تُعتبر مهملةً.

فاختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقين بإطلاق، أي الحاجي والتكميلي[٩]. ولكن لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري[١٠]، فإذا اختل الأصل اختل الفرع والمكمل، والقاعدة الفقهية الشهيرة إذا سقط الأصل سقط الفرع، وإذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه، وإذا بطل المتضمَّن بطل المتضمَّن؛ فالعدل أصل، وبسقوطه يُولد الجور وتُسحق الإرادة الإنسانية ويصبح الإنسان كالعبد الذي أسقطت الشريعة عنه كثيراً من التكاليف؛ لانشغاله بطاعة سيده، فلا تأثير لكثير من الأحكام التي أتت بها الشريعة على إقامة الدين أو التأثير في الدنيا.

فمن الكليات الأساسية ينطلق تجديد الخطاب السياسي وإليه يعود، والكلية الأولى التي بدأ التجديد فيها كلية العدل، التي ما إن بدأ التجديد وصوت العدل يصدح في أرجاء العالم العربي حتى بدأنا نرى سقوط أربعة أنظمة في سنة واحدة! لتتبدل مفاهيم بعض الجماعات السلفية التي كانت تصر على

---

(٩) **الموافقات**، ٢/١٦.

(١٠) **الموافقات**، ٢/١٦.

خطاب سياسي قديم، يشرع الفعل السياسي التغلّبي من دون مدافعة له بالوسائل السلمية الصحيحة، أو استحضار لخطر خطابها القديم.

إن العدل ليس أساس الملك كما شاع في الأدبيات السلطانية، بل العدل نقيض للملك، وهي مقولة سلطانية راجت في الثقافة الإسلامية، وأرادت أن تجمع بين العدل والتفرد بالسلطة وتضخيم دور الملك، مع تعارضها مع نصوص السنة التي نبهت إلى تحول الحكم إلى ملك عضوض وملك جبري يتنافى مع قيام العدل؛ فالملك العضوض والجبري ملك يملأ الأرض جوراً وظلماً، ولا معنى لتحذير السنة النبوية منه؛ إلا لأنه محمل بالجور والقهر والظلم والتفرد بالسلطان، ومعارضته الواسعة لقيام العدل مع السلطة الجبرية. فمتى وقع التفرد بالسلطة انتفى العدل الإلهي.

ثانياً: موقف ابن تيمية من اجتماع العدل والملك

لم يرَ ابن تيمية ـ رحمه الله ـ بأساً في اجتماع الملك مع العدل، ودليله أن خلافة معاوية قد شابها الملك، فيقول: «وخلافة معاوية قد شابها الملك، وليس هذا قدحاً في خلافته، كما إن ملك سليمان لم يقدح في نبوته، وإن كان غيره من الأنبياء فقيراً»[١١].

---

(١١) فتاوى ابن تيمية، ٣٥/ ٢٥.

والجواب:

إن خلافة معاوية (رضي الله عنه) تمت بتنازل الحسن بن علي، فهي خلافة على الأرجح وليست ملكاً؛ فلم يرثها معاوية، ولكنها تمت بتنازل الأمة ورضاها وبويع له، والأمة لا ترى خيراً منه في حنكته وسياسته ودهائه وسابقته.

وهي مقارنة وقياس يوجبان التأمل؛ فسليمان نبي من أنبياء الله، والأنبياء معصومون بعصمة الله لهم، فلا يقع منهم الظلم والجور، والملك لله يختص به من يشاء من عباده؛ فما كان اختصاصاً من الله لعبد من عباده فلا يقاس عليه.

وعلى فرض أن خلافة معاوية قد شابها الملك؛ فلأن وظائف الخلافة ـ كما يذكر ابن خلدون ـ قد بقيت في العهد الأموي، فقد كان يرى أن مراسيم الخلافة ووظائفها الأساسية قد ظلت قائمةً خلال الفترة الأموية وشطراً من الخلافة العباسية[١٢]، فلا يزال الملك فيها لم يأخذ طقوسه ولا يزال صحابة رسول الله (عليه السلام) يتظللون بظلال الحرية، فالشعب لا يزال سيداً، ومعاوية قد تربى في أحضان العدل والتوحيد الخالص، وهو كاتب الوحي، وخال المؤمنين، فلم يكن لمثله أن يقيم طقوس الملك والجبروت.

فقياس ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في عدم تعارض الملك مع الخلافة، إن كان يقصد أنها حالة قاصرة، فنعم، والحكم

(١٢) فتاوى ابن تيمية، ٣٥/٢٥؛ المقدمة، ص ٣٦٩، والفكر الأصولي، ص ٨٣.

القاصر لا يقاس عليه، وإن كان يقصد التعدية، وأن الملك والعدل لا يتنافيان، فالواقعية التي كان يتمثلها ـ رحمه الله ـ في كثير من أحكامه، كان ينبغي أن تدل على التعارض التام بين الملك والعدل؛ فواقعه ملك عضوض أو ملك جبري، وكلاهما يتنافى مع العدل، فالعضوض كما يقول الخطابي في غريب الحديث[١٣]: «العضوض جمع عِض، وهو الرجل الخبيث الشرس الخُلُق»، وقال ابن منظور في **اللسان**: «العض: الشد بالأسنان على الشيء...»[١٤]، وقال في موضع آخر: «ومُلك عضوض: شديد فيه عسف وعنف، أي يصيب الرعية فيه عسف وظلم كأنهم يعضون عضاً»[١٥].

وقال الفيروزآبادي في القاموس: العضوض: «ملك فيه عسف وظلم»[١٦]. فليست المسألة وجود عدل نسبي حتى نشرع للملك العضوض أو الملك الجبري باستدلال بعيد عن واقع معاوية (رضي الله عنه) واتهام خلافته بأنها قد شابها شيء من الملك، كي نشرع لمن جاء بعده، مع التفاوت الكبير بين القرون وبين زمن ابن تيمية وزمن معاوية. وهذا التنافي مع الملك العضوض والملك الجبري، لا يتنافى بالضرورة مع الملكيات الدستورية التي تعتبر تقليداً رمزياً لا أكثر.

---

(١٣) **غريب الحديث**، ١/ ٢٥٠.

(١٤) **غريب الحديث**، ٧/ ١٨٨.

(١٥) **غريب الحديث**، ٧/ ١٩١.

(١٦) **غريب الحديث**، ص ٨٣٥.

ثالثاً: الطاعة المطلقة والطاعة المقيدة

هل تتحقق الطاعة المقيدة وهي طاعة الحاكم في المعروف ومعصيته في المعصية في ظل سلطة شمولية مطلقة؟

العدل الإلهي الذي أرسل الله لأجله الرسل وأنزل له الكتب لا يقوم إلا بنبي معصوم، وقد انتهى زمن النبوات، فلا قيام للعدل الإلهي إلا بمن يخلف الأنبياء والرسل في عصمتهم من الهوى، والزلل الذي بسببه يقع الجور وينتفي العدل. والأفراد بطبيعتهم ليسوا محلاً للعصمة التي بها يتحقق القدر الأكبر والأعظم من العدل، ومن ادعى عصمة مخلوق فقد شبهه بالأنبياء والرسل، ورفع مقامه إلى مقام نبي لا يقول إلا وحياً ولا ينطق عن الهوى. ولا سبيل إلى خلافة الأنبياء والرسل في عصمتهم كي يقوم العدل الإلهي إلا بالمجموع، فهم الحافظون للشرع.

فمن رأى أن الطاعة المقيدة يمكن تحققها في ظل سلطان قهري فالجواب عليه من أوجه:

١ ـ أن التفرد بالسلطة ذريعة لمفسدة الطاعة المطلقة التي تخل بتوحيد العبد؛ ولذلك جعلت الشريعة الولاية للأمة، لأنها معصومة من الخطأ، فهي لا تجتمع على ضلالة، وتحقق ذلك في عهودها الراشدة التي ظهر فيها سلطان الأمة وولايتها، وهي القرون التي تحقق فيها جلاء التوحيد بصورته الطاهرة.

٢ ـ نصوص الشريعة في الملك العضوض والملك الجبري

التي تنافي التغلّب، والمقابل للتغلب ولاية التعاقد التي تدفع مفسدة الانقياد لقهر التغلب؛ فسلطة التغلب تدرك أنها تواجه عموم الناس، وعموم الناس هم في مقابل سلطة أفراد، وسلطة الأفراد لا يمكن أن يستتب لها الأمن والتمكن من مقاليد السلطة وهي تواجه الأكثرية إلا بالعصا والسيف، والأكثرية التي استسلمت للغالب هي في حقيقة أمرها استسلمت لقانون الغلبة والقهر.

وفي قانون الغلبة والقهر أمران:

خوف السلطان من العامة التي تجاهلها في مشاركته في الحكم؛ فهو يخشى من سخطها وأكثريتها فيحتاط لسلطته بكثرة الجنود وشدة البأس.

وخوف العامة من التنكيل بهم، فمن استولى عليهم بالقوة والقهر، فهو أولى أن يبطش بهم في حال معصيتهم له؛ فليس أمام العامة سوى طاعته من دون قيد، والعامة أنفسهم يرددون فيه: «لا تعاند من إذا قال فعل».

فالسلطان لا يحتمل الخروج عن طاعته، ولا نقده أو تجريحه؛ لأن ذلك يهدد حكمه القائم على التفرد، فلا حماية له من مجموع الناس، ولا يحميه إلا آلته وسطوته، بخلاف السلطة القائمة على عموم الولاية، فلا يضير السلطان فيها نقده أو حتى تجريحه، أو مخاطبته أمام الناس باسمه، أو محاسبته أو الاعتراض على فعله وسياسته، فهو وكيل عنهم، وهم الذين لهم المشيئة في تنصيبه أو إعفائه، فهو كالأجير عندهم،

فلا قدرة له على جعل الطاعة مطلقة وهو كالأجير أو الوكيل، وقد وردت قصص كثيرة في علاقة الصحابة بولاتهم، واعتراضهم على عمر وعثمان وعلي ومعاوية، وفي خطب الجمعة وفي الطريق. والقصص التي تُروى في ذلك لا حصر لها، ويغني عنها عتاب الله تعالى لنبيه محمد (ﷺ) في مواضع في القرآن كقوله تعالى: ﴿**عبس وتولى..**﴾ [عبس: ١]، وقوله تعالى: ﴿**وتخفي في نفسك ما الله مبديه**﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...**﴾ [التحريم: ١].

أما من خرج عن طاعة المجموع فهو في حقيقة أمره يعصي الإجماع، ومعلوم أن مخالفة الإجماع تصل إلى المعاصي الكبرى في الإسلام؛ فطاعة المجموع هي التي يتحقق فيها أنها طاعة لله ورسوله، فلا تجتمع أمتي على ضلالة، والأمة بمجموعها معصومة.

٣ ـ ظهور الظلم والجور في القرون الأولى المفضلة، فغيرهم من باب أولى بعد الملك الجبري.

٤ ـ فشو المنكرات السلوكية في العصر الأموي والعباسي؛ بسبب قيم التغلب، فغيرهم من باب أولى.

٥ ـ طبيعة التفرد ملازمة للقوة لا تنفك عنها، وأساس فكرة السلطان وقانون الغلبة الاستناد دوماً إلى القوة والسيف والتغلّب، فتلك هي الوسيلة الوحيدة المعبِّرة عن التغلب، فالكتاب والشرع والقلم.. كلها لا تكون إلا بعد منزلة

السيف في الفكر التغلّبي، فالحكم السلطاني بذاته يخلق القوة والقهر والغلبة.

وقد جعل بعض الباحثين تلازماً بين السلطان والعنف؛ فتعريف السلطان بالعنف يشكل بعداً أساسياً في مفهوم السلطان، يكاد يبلغ مرتبة الهوية، وهو تعريف بالحد لا بمجرد الرسم[١٧]. ويقتضي بذاته استعمال القوة والقهر والغلبة دفعاً لعوارض الزوال والانتقال والتداول[١٨].

رابعاً: استراتيجية الضرورات السياسية

بالضرورات السياسية استبيح بالأمس ما كان كفراً وضلالة؛ لأنه يحقق مصلحة!

فكل ما هو معدود في قائمة الكفريات والشرك الأكبر والأصغر والكبائر يستباح بالضرورات السياسية والمصلحة والمفسدة، وهذه الضرورة والمصلحة لا مانع أن تبيح الكفر في وقت وتعود لجعله كفراً في وقت آخر إذا اقتضت المصلحة.

فمن يبني فقهه السياسي على الموانع والضرورات السياسية والمصلحة والمفسدة، قد لا يرى بأساً بتبني الليبرالية والعلمانية والديمقراطية والدكتاتورية والتغلبية والنظم الجبرية.... واستباحة المحظورات والمحرمات والشركيات كلما اقتضت

(١٧) **الفكر الأصولي**، ص ٩٧.

(١٨) المصدر السابق، ص ٨٤.

المصلحة ذلك؛ فقد يكفّر العمل بالديمقراطية في وقت، ثم يعمل بها في وقت آخر للمصلحة، وإذا تغيرت الظروف عاد إلى تكفيرها مرة أخرى، وشرّع الدكتاتورية لتغير المصلحة!

وقد يستبيح الديمقراطية بالمصلحة، وإذا تمكن من الحكم، فقد يرى كفرّ من يبيح الديمقراطية!!

فبالمصلحة استبيحت طاعة الحاكم في كبائر الذنوب خشية الفتنة، فظلمه على نفسه، وتنفيذ قراراته المخالفة للنظام مصلحة، ولا سبيل إلى إنكارها إلا بالقلب!

وفساده وفجور حاشيته ومن يدور في فلك الطبقة الحاكمة في بيت مال المسلمين، لا سبيل إلى محاسبتهم ورفع الدعوى ضدهم ولا رقابتهم والاقتصاص منهم، فالمصلحة تقتضي الصبر وبعض النصيحة.

بالمصلحة حُرّم تغيير الواقع السياسي خشيةَ الفتنة، أما الانتهاكات الحقوقية ليست فتنةً ولا تؤدي إلى فتنة!

تم تكييف المصلحة بحسب مكاسب الأنشطة الدعوية لكل تيار، وليس بحسب قياسها بتحقيق قيم الإسلام الكبرى وكلياته الأساسية، التي تحدثنا عنها في مرتكزات تجديد الخطاب السياسي.

لقد ظل الواقع السياسي يدار بفقهاء لهم الصدارة في مقابل تكييف هذا الواقع بحسب متطلبات النظام السياسي، وليس بحسب متطلبات قيم الشريعة.

بالضرورات السياسية لا مانع من تشريع حكم القذافي الذي هلك، وما زال بعضهم يعتقد أن ولايته كانت شرعية، وما فعله الثوار يعد خروجاً عن طاعة ولي لأمر، ولا مانع من تشريع ولاية بريمر على العراق خشية الفتنة، ولا مانع من تشريع كل المحرمات والمظالم والانتهاكات الحقوقية والسياسية وتنفيذ قراراتها طاعةً واستجابةً ولو كانت جائرة، بقانون المصلحة والمفسدة! بل تسمية المعصية معروفاً وجعلها من الطاعة في المعروف لو اقتضت المصلحة.

وجور الحكام كلّه وبطشهم وتنكيلهم بشعوبهم، وسرقة ثرواتهم وفسادهم، ولو سجن الحاكم نصف شعبه، ذلك كلّه معدود في قائمة المنكرات القلبية التي لا يجوز إنكارها إلا بخطاب أو بالصبر على الجور، أو انتظار معجزة سماوية تغير الواقع.

ومن الممكن تأجيل تطبيق الشريعة مئات السنين؛ لأن الموانع قائمة.

ترى ما تلك الموانع وما حقيقتها؟ لا أحد يعلم إلا من له الحق في الحديث عنها!

وهل هناك موانع تؤجل قيام الدين والشريعة والحق والعدل ورفع الجور مئات السنين؟!

وهل أصبح التكليف بالشريعة من المحال إذا كانت شريعة تقف في وجهها كل تلك الموانع الدائمة المستمرة، التي تجعل الإسلام يعيش طوال القرون الماضية في حالة الضرورة؟

ترى ما هذه الضرورات السياسية والمصالح والمفاسد التي يتعاظم في أوساطها الجور والتخلف؟ بل لا يقل الضرر ولا يزول، بل يتعاظم، وهناك من يقر بتعاظمه ويرى أن تعاظمه وعدم زواله؛ لأن هناك أيضاً ما هو أشد من هذا التعاظم، إذاً لا تكليف في هذا التعاظم اللامتناهي؛ فلنعترف بأننا مسيرون وفي حالة جبر وليس للإنسان إرادة، وهي حالة لا توجد إلا مع وجود القهر الشامل الذي يجمد إرادة الإنسان؛ فيعجز عن التصور والفعل، وفهم سنن الله تعالى في مدافعة الجور، ويظل مسكوناً بالوهم، فيمتطي قواعد الشريعة ورخصها؛ لعلها تخفف من معاناة عجزه وقصور إرادته، ويسكن خوفه بالظن أن شريعة الله تعالى لا تكلفه إلا بناء المساجد وتذكير الناس بحساب الجبارين يوم القيامة.

تُرى متى كانت الضرورات في الشريعة يتعاظم عند تطبيقها الجور والظلم ويتكاثر الفساد؟

كل ذلك لا بأس به لدى أصحاب هذه النظرية التي أُبطِلَت بها قيم الدين الكبرى، وتعاظم الظلم وهم لا يزالون يفرون من الواقع المر بالاستدلال بالضرورة السياسية! والإصرار على مدافعة الانتهاك الحقوقي الذي تعانيه المرأة ويعانيه الرجل البسيط بالكاسيت والشريط والفاكس، وتزكية الفرد بالإيمان وبناء المصليات وتحويل الإسلام إلى دار تحقيق ونشر، كما يقول الباحث مروان شحادة.

فانظر كيف ما كان بالأمس كفراً أصبح اليوم مباحاً بالضرورات السياسية؟! وانظر كيف أصبحت وسائل

الإصلاح التي ثبت دفعها لبعض الجور تعد من البدع والضلالات؟!

وما زالت الرؤية لدى كثير من نظار تطبيق الشريعة تعتقد أن مبدأ الضرورة السياسية يعمل مع بذل الجهد في النصيحة والوعظ والكتيب والمحاضرة.

ويعمل مع الصبر المجرد!

ويعمل مع الصبر والإنكار القلبي؛ ولذلك لا مانع بالضرورات السياسية من تلون الشريعة مع كل الأنظمة السياسية، تحت ذريعة قواعد المصالح والمفاسد وفتح الذريعة والرخص ما دام الجهد في دفع الشر قائماً ولو بالإنكار بالقلب!

وهي رؤية تشكل خطراً على مفهوم الشريعة الكلي؛ لأنها تقدم الشريعة في مكيافيللية صارخة، تتماهى مع جميع الأنظمة السياسية ولو كانت أنظمةً تخالف الأساس النظري العقدي لتلك التيارات.

فليس هناك تكافؤ وتوازن بين المبدأ والوسيلة؛ ما يثير الشك في إمكانية تطبيق المبدأ إذا كانت تلك الوسائل هي التي يُرتجى منها تحقيق التطبيق.

ولعل ما يفسر التمادي في العمل بالضرورات السياسية الذي أدى إلى تعاظم الظلم والجور، وتم الاستناد إليه كمبدأ وليس كظرف مؤقت ما يأتي:

١ ـ الاستدلال بالنصوص والآثار في طاعة الحاكم والصبر على جوره بما لا يؤدي الغرض منها، وهي تمثّل الجامع لتلك الرؤية على مختلف مستوياتها؛ فمسلك الاستدلال بتلك النصوص والآثار الكثيرة طبع الحياة السياسية بطابع السكون والإنكار بالقلب، وطبّعها بالركون والتأويل والبحث عن المخارج، وليس التنافس والتحدي.

لقد ذاعت تلك الآثار والنصوص في العصور الأولى للإسلام، وتم الاستدلال بها من دون مراعاة لنصوص المدافعة وإحقاق الحق ورفع الجور والظلم، ومن دون وضع منهج تطبيقي صارم لقواعد الضرورات والرخص. ومن دون مراعاة لأثرها على القيم الكلية الكبرى في الشريعة؛ لأن استعمال تلك النصوص من دون مدافعة للجور والظلم ومنكر السلطة يعود بالنقص على الشريعة، فهي مكمل في جانب قواعد الشريعة العامة، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال أهمل، فهي نصوص صحيحة، ولكن النص لا يعمل إلا بشروط.

وقد تحولت في ما بعد لمذهب يفرق بين منكر السلطة وبقية المنكرات الأخرى.

ومن تلك النصوص:

أ ـ حديث: «من كره من أميره شيئاً فليصبر»[١٩]، وحديث من خلع يداً من طاعة، لقي الله يوم القيامة لا حجة له»[٢٠]،

(١٩) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٧٧.

(٢٠) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٧٨.

وحديث «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره»[٢١]، وحديث «إنكم ستلقون بعدي أثرة، فاصبروا»[٢٢]، وحديث «إنه يستعمل عليكم أمراء، فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا يا رسول الله ألا نقاتلهم؟ قال: لا، ما صلوا»[٢٣]، وحديث «خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلون عليهم ويصلون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قيل يا رسول الله: أفلا ننابذهم بالسيف؟ فقال لا ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه، فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة»[٢٤]، «إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان جائراً فله الوزر وعليك الصبر»[٢٥].

ب ـ قال أبو أيوب السختياني: «كان الحسن يقول: إنما هو نقمة يقصد الحجاج، فلا تقابل نقمة الله بالسيف، وعليكم بالصبر والسكينة والتضرع»[٢٦].

ج ـ قال الشعبي: «يأتي على الناس زمان يصلون فيه على

---

(٢١) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٦٩.
(٢٢) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٧٣.
(٢٣) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٨٨.
(٢٤) الحديث رواه مسلم، ٣/ ١٤٨١.
(٢٥) **نهاية الأرب**، ٦/ ٣٤. وقد ورد عن ابن عمر.
(٢٦) **البداية والنهاية**، ٩/ ١٣٥.

الحجاج». وقال الفضل بن دكين الكوفي: قال الشعبي: «والله لئن بقيتم لتمنون الحجاج»[٢٧].

وهذه النصوص التي رواها مسلم بن الحجاج في **صحيحه** قد أثبتها بعناوين مختلفة؛ فروى بعضها في باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية.

وروى بعضها في باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، وروى بعضها في باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم، وروى بعضها في باب طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، وروى بعضها في باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، وروى بعضها في باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع[٢٨].

٢ ـ أن هناك رؤيةً لمفهوم الدولة الإسلامية ألمحت إلى جزء منها في الفصل الثالث عند الحديث عن أشهر التيارات الإسلامية المعاصرة، جعلت الكثير من الفقهاء والمحدثين يستبعدون التعارض مع حكم الفرد المطلق، ويرون إمكانية إقامة دولة إسلامية وشريعة متكاملة بولاية تغلّب؛ لأن مفهوم تطبيق العدل يمكن أن تقوم به جماعة إسلامية لها حق التغلّب وفرض الشريعة بالقوة.

ولأن حالة الركون والاستسلام آلت إلى مفهوم طهوري

---

(٢٧) **البداية والنهاية**، ٩/ ١٣٥.

(٢٨) **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، ص ٣٨-٣٩.

زهدي يختزل الإسلام في إقامة العبادات، وبناء المصليات والمساجد، ومحاسبة المقصرين في الواجبات، والرقابة على السلوك الأخلاقي، وبهذا المعنى ليست في حاجة إلى بذل جهد بدني وعقلي وفكري، وتأسيس منظومة سياسية، وربما ليست بحاجة حتى إلى وفرة نصوص؛ لأن كل دولة تقوم في الأرض لن تمتنع عن توفير هذه المتطلبات التي لا تزاحم سلطة القرار السياسي، ولا تهدد كيانات الأنظمة القسرية.

٣ ـ لم يكن المعنى لدى الخطاب الفقهي قديماً وحديثاً أن تحقيق القيم الكبرى التي تعد المكون الجوهري لمعنى الشريعة، لا يتم إلا بأن تكون الأمة مصدر السلطة، وأن مقدمات تطبيق الشريعة تستند إلى قانون المدافعة حتى تعمل الضرورات السياسية في موقعها الصحيح، وأن تكون الأمة بمجموعها مشاركة في قيام الشريعة التي لسعة شمولها لا يمكن الإحاطة بها بأفراد يتولون توجيه معانيها من دون سائر الناس.

٤ ـ أن بناء نظريات قطعية حدية يؤدي إلى العجز عن تطبيقها ويستبقي الواقع السياسي كما هو من دون تغيير.

فالسلفية الجهادية بنت منظومة قطعية بمنهجية فكرية صارمة، وبفقه تطبيقي، جعل الجهاد هو الوسيلة الوحيدة لتطبيق النظرية، ثم انتهت بإحدى وعشرين دراسةً في المراجعة؛ فبقي الواقع من دون تغيير.

والسلفية التقليدية بنَت نظريات حديةً قطعيةً بفقه تطبيقي مؤوَّل، جعلها تعتمد فيه بشكل كلي متكامل على فقه

الضرورة؛ فأصبح فقه الضرورة والرخص سبباً في تشريع الظلم، وبقاء واقع المسلمين السياسي في شتى مغارب الأرض ومشارقها من دون تغيير، بل ما زالت بعض السلفيات التقليدية تردد فقه التمكين والتدرج، وهي تستكثر من فقه الموانع بشكل يقارب العبث واللامسؤولية.

إن بناء فقه التمكين يستلزم بناء فقه متكامل في التطبيق؛ كيلا تكون قواعد الضرورة والرخص سبباً في تشريع الظلم.

وهذا البناء يتم بمراعاة الآتي:

أ ـ أن فقه التمكين يقوم بالدرجة الأولى على مبدأ المدافعة

فاستعمال قواعد الضرورة لا يجوز إلا مع بذل الجهد والتضحية، ثم الصبر على ما ينال الإنسان في سبيل دفع الجور وإقامة العدل الإلهي.

فهكذا هي سنة الأنبياء (عليهم السلام) في دعوتهم، فقد نالهم الأذى والقتل؛ لشدة مواجهتهم ظلم الجبارين وتسلط المستكبرين. وإذا كان العلماء ورثة الأنبياء، فعلى العلماء أن يكونوا في مصاف شهداء كلمة الحق، أما تحقيق مناط أحاديث الصبر والطاعة والنقولات عن السلف في غير واقعها، فهو خطر عظيم على الشريعة، فهو تحقيق يفيد المستبد ولا يفيد غيره، ويطيل أمد الجور ولا يزيله، وينقص من قدر مكانتهم ولا يرفعهم.

فالغزالي كما يشير أومليل كان كعادة الفقهاء يتفق على

المبدأ نظرياً، ويقيد تطبيقه بشروط قلما تتوافر؛ فلا يخرج المبدأ إلى مجال التطبيق.

والغزالي كغيره ممن يأسف على ضياع شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويسمي فقهاء عصره بعلماء السوء وعلماء الدنيا، ويعزو سبب ضياع الشعيرة التي يسميها بالقطب الأعظم إلى مداهنة الخلق التي استولت على القلوب، وعز على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم»[(٢٩)]، لكنه في واقع حاله يأسف من دون قيام بالواجب الذي يتأسف لضياعه كما هي العادة.

ب ـ أن نصوص الصبر والطاعة وقواعد الرخص والضرورات ظرفية، وليست أصلاً في حياة الإنسان الطبيعية

فالأصل هو العدل، والأصل إزالة المنكر، فإذا تعاظم الجور، وتزايد منكر الجور والبغي وانتهاك حقوق الإنسان، دل ذلك على خلل في تنزيل نصوص الطاعة، وتكييف أحاديث الصبر وقواعد المصلحة والمفسدة.

فأكل الميتة ضرورة لدفع الموت؛ فالقاعدة الشرعية: «الضرورات تبيح المحظورات»، فإذا كان أكل الميتة لا يدفع الموت، بل يؤدي إلى الهلاك، فلا يجوز الأكل، إذ لا فائدة من استعمال القاعدة.

فقواعد الضرورة في الفقه الإسلامي جاءت إما لتخفيف

---

(٢٩) **الإحياء**، ٣٠٦/٢، **السلطة الثقافية**، أومليل، ص ١٥.

الضرر وإما لإزالته، وعدم مراجعة المواقف يعني المزيد من الضرر.

فالصبر المجرد من دون بذل الأسباب الصحيحة أو بذل أسباب ضعيفة والركون إلى بضعة أقوال ونقولات لن يتحقق معها معنى النصوص التي جاءت في الصبر والطاعة.

فالخلل ليس في النصوص ولا في تلك القواعد، بل يعود الخلل في بذل أسباب ترتهن في الغالب للخور والضعف وغلبة الهوى، وتسمية الأشياء بغير مسمياتها.

ج - **العلم بطبيعة الشريعة النضالية التي تتنافى مع إعمال الضرورات السياسية كمبدأ وليس كظرف وقتي**

فطبيعة الشريعة طبيعة مواجهة مع الظلم والفساد والقهر وكل أشكال الجبروت، كما إن من طبيعتها إحقاق الحقوق، والانتصار للمظلوم، وتعبيد الطريق لسلطة واحدية مطلقة، سلطة الله ووحيه، يقوم بها نبي معصوم أو أمة معصومة.

هذه الطبيعة النضالية للشريعة والطبيعة الحقوقية أكدتها كثرة النصوص التي وردت في المدافعة، كقوله تعالى: ﴿**والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون**﴾ [الشورى: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله تعالى: ﴿**ولمن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذين يظلمون الناس..**﴾ [الشورى: ٤١-٤٢]، **بل رفع الله تعالى مقام المدافعة وجعله من أنواع الجهاد في سبيله** لتحقيق العدل، فعن جابر، قال رسول الله (ﷺ): «سيد الشهداء حمزة،

ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»، رواه الحاكم. وحديث: «فمن أعان ظالماً ليدحض بباطله حقاً، فقد برأت منه ذمّة الله، وذمّة رسوله»، رواه الحاكم وغيره. **وحديث «ما من أمير عشرة إلا وهو يؤتى به يوم القيامة مغلولاً حتى يفكه العدل أو يوبقه الجور»، وحديث «لا قُدست أمة لا يؤخذ...».**

وقد قال ذو عمرو حكيم اليمن لجرير بن عبد الله البجلي (رضي الله عنه): «يا جرير إنّ لك عليّ كرامة، وإنّي مخبرك أمراً، إنّكم معشر العرب لن تزالوا بخير ما كنتم إذا هلك أمير، تآمرتم في آخر»[٣٠]، ومعنى ما قال: «أي لا يزال أمركم بخير ما دمتم تنصبون عليكم أمراءكم بالشورى».

وكما قيل: «يا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك، فإنّكم أسراء في قبضة قدرة مالك يوم الدين، ويا أيتها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك، أفما تخافون سياسة ملك الملوك»[٣١].

ولهذا ورد في السنة كما في صحيح مسلم أنَّ من الخِلال الحسنة في الروم كونهم أمنع الناس لظلم الملوك، ولما كانت هذه الخُلَّة الجميلة فيهم كما يقول العلي، فلا يكاد يُسلَّط عليهم ظالمٌ من أنفسهم يستبيحهم كما يحدث عند غيرهم.

ففريضة تقويم السلطة عظيمة جداً في هذا الدين؛ ولذلك كما يقول: صار أعظم الجهاد ما يكون في تقويم انحراف السلطة وإصلاحها، كما روى النسائي عن طارق بن شهاب

---

(٣٠) فتح الباري، ٩/ ١٣٩.

(٣١) الفخر الرازي في تفسيره، ١/ ١٩٣.

البجلي أن رجلاً سأل النبي (ﷺ) وقد وضع رجله في الغرز.. **أي الجهاد أفضل؟ قال: «كلمة حق عند سلطان جائر».**

كما إن طبيعة الشريعة طبيعة رقابة ومحاسبة على أفعال الإنسان كائناً من كان، والأخذ على يده، وكف شره وقسوته وجبروته وطغيانه على أخيه الإنسان؛ ولذلك شُرع مبدأ الاحتساب، الذي يتضمن سلطةً لقمع سلطة فجاء تشريع سلطة الاحتساب في الشريعة بإعطاء الفرد فيها سلطة تنفيذية، كدليل على عدم وجود سلطة مركزية لها كامل التفرد بالسلطة، فشعيرة الاحتساب ذات مدلول على توزيع السلطة داخل المجتمع، ولها دلالة على تركز هذه السلطة بيد الأمة، وليس بيد فرد أو جماعة منها لا تمثل كل الأمة، لكثرة ما ورد في القرآن والسنة في ربط الشعيرة بمجموع الناس كقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس...﴾**، وكقوله (ﷺ): **«لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً....»؛ فإذا نظم الاحتساب فيجب تنظيمه بما لا يخرجه عن معناه، وبما يمنع تركزه في يد فرد أو فئة أو مجموعة أو تيار، فهو حق الجميع لمحاسبة الجميع.**

وبهذه الطبيعة تصبح الشريعة مستعدة للمواجهة النضالية التي لا تتوقف، وهذه المضامين النضالية لا تقبل الاستدلالات بالموانع وقواعد الضرورة والرخص، والتطويل في فقه التدرج والتمكين.

ففي فلسفتها وتشريعاتها تهيئة المؤمن بها؛ لكي يبذل نفسه لإقامة العدل والحق، ودفع الجور والظلم، وتحقيق كمال العبودية بكمال الحرية.

وفي نصوصها الواضحة تهديد للأمة المسلمة التي لا تبالي بالأخذ على يد الظالم: «ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً، أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم». وحديث: «إنَّ الناس إذا رأوْا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن يعمَّهم الله بعقاب من عنده»[٣٢]، وحديث: «ولا قُدست أمة لا يؤخذ ضعيفها حقه من شديدها وهو غير متعتع»، ومن شواهد الحديث: «كيف يقدس الله قوماً لا يؤخذ من شديدهم لضعيفهم»، وشاهد مرسل بلفظ: «الله لا يقدس أمة لا يأخذ مظلومهم حقه فيهم غير متعتع». وشاهد آخر عن طريق ابن عمر: «لا يقدس الله أمة لا يقضى فيها بالحق، ويأخذ الضعيف حقه من القوي غير مضطهد»، وفي نصوصها الوعيد لمن يرضى قبول الظلم على نفسه: «**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً**»[٣٣].

وبذلك يستقيم العمل بفقه الضرورات السياسية، وتصل الأمة بفقه التدرج إلى مطالبها.

فشريعة بهذه الطبيعة النضالية لن تتلاءم مع فقه الاستكثار من الرخص والموانع في أبواب العدل وحقوق الإنسان وسائر أبواب مقاومة الفجور والجبروت.

---

(٣٢) رواه أحمد وأصحاب السنن وإسناده صحيح.

(٣٣) سورة النساء، الآية ٩٧.

إن فقه الموانع والرخص وقواعد الضرورة والمصلحة أقرب إلى مراعاة ظروف الإنسان في سفره ومرضه، بل حتى في أوضاعه الطبيعية فهي ترخص له وترحم ضعفه، وتفتح له باب الأمل، ليتحقق كمال الرحمة والإحسان به، فباب الرخص رفق ورحمة بالعبد، وليس باب رفق ورحمة بالمستعبدِين والجبارين والمتسلطين.

والاستكثار منه في الرحمة بالتسلط والعنف، يقلب أحكام الشريعة، ويقدمها في قالب عبثي مستلم، ويجلب سوء الظن بالشريعة، وقد يمكن لفقهاء السلاطين من الاستئثار بأحكامها وتكييفها وفق مقاصد سلاطين القهر والجور.

ولا يمكن لتطبيق الشريعة أن يقوم وقد تمكن الخوف وكان سبباً في الامتناع عن الإنكار والقيام بالمعروف.

فمبنى الامتناع على سبب الخوف لا يحقق تطبيقاً ولا ينهى عن منكر ولا يقيم معروفاً، بل يجلب الشك في تماسك النظرية وصحتها، ويزيد الضرر بالمجتمع ولا تقوم القواعد مقام العجز عن المدافعة.

والذين استكثروا من فقه الموانع، جهلوا طبيعة المضامين النضالية في شريعة الله، وحولوها إلى شريعة مغلوب على أمرها، تُصدر فيها أحاديث الطاعة والصبر، وتستكين إلى أمر السلطان، وتحتفظ ببضع مربعات صغيرة تطوف فيها وتضخم من دورها في المجتمع، ثم تنتظر مزاج الحاكم إذا اعتدل كي تنصحه في إذنه همساً، وتدعي أن الحكمة أمرتهم بالتلطف مع الجبروت والتسلط، وقمع المنافقين!

تُرى عن أيّ شريعةٍ يتحدث هؤلاء القوم؟ وما منتهى هذه الشريعة المغلوب على أمرها؟

خامساً: فقه الإرجاء والرخص والتبرير

الازدواجية في التحليل والتحريم وفي الإلزام وعدمه، في فتح الذريعة مع الحاكم وسدها مع الشعب، ليست سوى مظهر من مظاهر الإرجاء الذي يصعب تبريره بقواعد المصلحة، ونصوص الموانع والصبر على الجور وطاعة الحكام.

ولكي لا تكون السلطة القهرية مجرد قهر، كان لا بد من منطق يقوم على التبرير للعنف باختراع مصطلحات مثل جهل الناس وضلالهم. وقديماً قال أبو الريحان البيروتي: «أهل الدنيا ليسوا بفلاسفة كلهم، والتبرير بغايات ضرورية كجمع الكلمة ووحدة الصف والاستقرار الاجتماعي لتبرير ضرورة اللجوء للعنف والوسائل المحظورة أو المستهجنة غالباً»(٣٤).

ومما شاع في أوساط عامة المسلمين: «إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، وهي مقولة أريد بها تضخيم دور السلاطين والأئمة؛ ليعظم دورهم وتأثيرهم حتى تبلغ قوتهم أشد من تأثير سلطة القرآن، وبناءً على هذه المقولة فإن الناس لا يصلحون إلا بالسلطان، والسؤال: فمن يصلح السلطان إذا خان؟(٣٥).

---

(٣٤) **الفكر الأصولي**، ص ٨٣.

(٣٥) **الحرية والعدل**، ص ١١١.

كما جرت عادة السلاطين دوماً بمحاولة امتلاك سلطة البرهان والمعرفة والرأي والقلم مع سلطة السيف والقوة، وسلطة المعرفة التي يبحث عنها السلطان حتى تظهر أوامره، وهي منعوتة بالحجة والبرهان والوضوح فيسهل الانقياد له[٣٦].

وقد برر الفقهاء والسياسيون في العصرين الأموي والعباسي تنازلهم لحرصهم على وحدة الكيان السياسي لأمة الإسلام في ذلك الوقت؛ ولعدم القدرة على مواجهة الهيمنة في مقابل بقاء هذا الكيان[٣٧]، إلا أن ما حدث كان المزيد من الانحطاط والترهل حتى فنيت الدولتان الأموية والعباسية ولم يبق منهما إلا الأطلال.

لأنها مبررات وقواعد تفيد الحاكم المتسلط الفرد ولا تفيد غيره، وتزيد من تنكيله بشعبه وتفاقم جوره، ولا تخفف شراً ولا تزيل ضرراً، بل توفر لقائلها العيش الرغيد، بينما هو في موقع مسؤولية الكلمة وقول الحق.

بل تزيد من حبه للعبودية والاستذلال، فيهيم في حب من يأمره فيأتمر، ويستذله فيذل، ويترك نفسه لمن يقيدها.

وقد أحسن لابواسييه في كتابه **العبودية المختارة**، وهو يشخص حالة العبودية فيقول: «لا أفهم كيف أمكن هذا العدد من البلدان والأمم أن يحتملوا طاغيةً واحداً لا يملك من السلطان إلا ما أعطوه، ولا كان يستطيع إيذاءهم لولا إيثارهم

---

(٣٦) ينظر: **الفكر الأصولي**، ص ٨٧.

(٣٧) المصدر السابق، ص٨١.

الصبر عليه بدل مواجهته، فترى الملايين من البشر يخدمون في بؤس، وقد غلت أعناقهم من دون أن ترغمهم على ذلك قوة أكبر منهم، وإنما سحرهم مجرد الاسم الذي ينفرد به الطاغية، وكان الأولى بهم ألا يخشوا جبروته فليس معه غيره، ولا أن يعشقوا صفاته فما يرون منه إلا خلوّه من الإنسانية. إن ضعفنا نحن البشر كثيراً ما يفرض علينا طاعة القوة! أي تعسٍ هذا؟! أي رذيلةٍ هذه؟! أن نرى عدداً لا حصر له من البشر، لا أقول يطيعون بل يخدمون، ولا أقول يُحكمون، بل يستعبدون، لا ملك لهم ولا أهل، بل حياتهم نفسها ليست ملكاً لهم، ويحتملون السلب والنهب وضروب القسوة، لا من جيش أجنبي ينبغي عليهم الذود عن حياضهم ضده، بل من واحد لا هو هرقل ولا شمشون، بل هو في أكثر الأحيان أجبن من في الأمة، وأكثرهم تأنثاً! ومع ذلك فهذا الطاغية لا يحتاج إسقاطه إلى محاربته وهزيمته، بل يكفي الامتناع عن طاعته، فالشعوب هي التي تترك القيود تكبلها، أو قل تكبل نفسها بنفسها»[(٣٨)].

أما شأن الأنبياء وورثتهم من العلماء الربانيين، فيختلف عن غيرهم، فهم علماء لأنهم يخشون الله تعالى ولا يخشون أحداً غيره: ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾ [فاطر: ٢٨]، فإن تنازلوا عن دورهم في كلمة حق وبرروا ـ وسيجدون المبررات ـ فغيرهم بالمبررات أولى، فمن يقوم بالحق إذاً؟ وكيف تصرف لهم الألقاب وهم لا يدفعون الثمن؟

---

(٣٨) **العبودية المختارة**، ص ٦٣.

وإذا كانت الغيرة صادقةً مع الدين، فالغيرة الصادقة لا تبحث عن الأعذار، ومن يرى وجوب الإلزام بتطبيق الشريعة فليظهر للناس صدقه بالأفعال، وصدقه بالكلمة الصادعة، وإلا فلا يزايد على التطبيق وهو يخشى من رؤية ظله، ويخاف من همس السوط، ويحن إلى الحياة، ويفرح بالأعذار؛ فهي تصنع له شريعة تسوده في الناس، ولا يدفع ثمناً للتصدر، وما هكذا سنة الأنبياء (عليهم السلام).

إن الموانع والمبررات هي لأمة عاملة مجتهدة في الموازنة بين نصوص الشريعة، ومن تصدر للعلم، فهو أرجى أن يعمل بعلمه، ومن طبيعة العمل التعرض للمحن والبلاء.

لقد كانت الشورى هي التي تمثل شرعية العمل السياسي؛ فما الذي جعلها غير ملزمة؟ ومن الذي صدر قواعد المصلحة في تأسيس العلاقة بالحاكم وتشريع سلطته خشية الفتنة؟!

لقد حاول الكثير تعزيز مواقفه من المظالم والمنكرات السياسية بالاستناد إلى تراث ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهما الله ـ وقد كان لابن تيمية صولاته الاحتسابية، لكن التساؤل عن ميدان تلك الصولات؟

ماذا لو صدر ولاية الأمة كأصل في تشريع الفعل السياسي؟ ماذا لو طبعها في رسائله وغرزها في كتبه وأوصل معانيها في فروع الفقه والسياسة والعقيدة، وأصبحت قيماً ظاهرةً في كتبه بدلاً من ترسيخ سلطة المتغلب بالبحث عن الموانع، أو تشريع فعل السلطة المتغلّبة بقوانين المصلحة التي سوّدها في صحائفه وكتبه، وراجت بعده كأصول شرعية في العمل السياسي؟ وليس حتى كقواعد مصلحة ومفسدة، حتى

أصبحت مرتكزاً لمرجئة الحكام في علاقتهم بالسلطة، ترتب عليها ولادة فقه سلطاني متكامل يتعامل مع كل مظالم السلطان باستدامة الموانع الظرفية، وتشريع طاعته والصبر على جوره بطائفة كبيرة من أحاديث باب الفتن التي تسقط في الأحوال الطبيعية، وتتم عملية الإسقاط بإسناد سياسي؛ ليكون مصير الفرد أمام آلة السلطة السياسية والدينية مستسلماً وجلاً، ليس له من الأمر سوى الطاعة أو الحكم عليه بالخروج!

كانت ولاية الأمة هي مصدر شرعية الفعل السياسي، فأيما رجل بويع له من دون شورى المسلمين فلا بيعة له، فانقلبت تغلّباً وتنازل الفقهاء عن التعاقد.

وبدل أن ينشغلوا في استعادة مجد الأمة الوالية والراعية والحافظة، انكفأ الكثير منهم على نفسه وتفرغ بعضهم للجدل والبحث في الخلافيات العقدية والكلامية، لكن الأسوأ حين بدأ بعضهم الآخر في البحث عن مسوِّغات شرعية لتنازله وضعفه وخوفه؛ فألقى عصا ترحاله في فقه الرخص، وأقامه مقام العزائم.

أصبح بعض الفقهاء يتعاملون مع الشورى كمسألة فَرعية من مسائل الفقه، يجعلونها من مسائل الخلاف، وفي المقابل يحسمون مسائل خلافيةً بالقول فيها بالإجماع لشدة أبعادها السياسية في تهديد سلطة الفرد المتغلب بدعوى خشية الفتنة! وما نراه اليوم من عجز في محاسبة المقصرين من ذوي النفوذ وترك الاحتساب السياسي، بُني على التوسع في فقه الرخص ونصوص الصبر والطاعة في الفتن، وفرض المذهب الواحد

في الباب السياسي خاصة، والتبريرات، آل إلى إخضاع الشريعة للهوى الشخصي؛ لأن فقه الرخص لا يجوز إلا في حال الاجتهاد وبذل الوسع؛ فهو فقه للعامل وليس للمتهاون، وهو فقه للباذل المجتهد وليس للمتقاعس الكسول، وهو فقه معقول في حق الأفراد وليس في مجموع الأمة، وهو فقه ظرفي استثنائي؛ فاستدامته لا تدل إلا على تصدر الضعفاء والباحثين عن الأعذار والموانع.

إن بذل الوسع لا يكون إلا باستعادة الأصول الشرعية الكبرى في إقامة العدل ودفع الظلم، وإذا كان العدل هو التوحيد؛ فأعظم التوحيد ألا يبقى متسلط يقهر الإنسان ويراقب أنفاسه، ويتدخل في حياته حتى في تسمية مولوده لينتهي الحال إلى طاعة مطلقة، ففي المعروف طاعة وفي المعصية طاعة لخشية الفتنة فتجب الطاعة.

وإذا كان الظلم هو الشرك، فأعظم الشرك أن يكون حال الإنسان مع حاكمه كحاله مع ربه، لا يحاسب عما يفعل والناس يسألون، ولا يحاسب على فعله والناس يسألون، وله مطلق المشيئة في التصرف في مشيئة شعبه، ويجد لدى فقهاء الرخص تطميناً يبقيه في عجزه، وإشغاله في تبديع من يسعى لتغيير واقعه، وتهديده بقائمة من أوصاف الخروج على الحكام.

وهذا الذي أدى إلى تضخم واقع بعض العاملين؛ فظهر التضخم في بناء نتائج على مقدمات غير صحيحة، كالتربية على تنقية الإسلام من البدع، ومن ثم تقود لقيام دولة إسلامية، وكتزكية طهورية تعبدية تقود لإقامة خلافة إسلامية،

وكاحتساب فكري على الليبراليين وترك المنكرات السياسية، يقود إلى سيادة الشريعة، وكالصبر على جور الحكام، وتصدير أحاديث الطاعة يكفي للدخول تحت الطائفة المنصورة، واستحقاق لقب السلفية وعضوية أهل السنة والجماعة.

وبعض هذه الطوائف ترى أنها هي الحق وغيرها من الطوائف كافة على باطل، ولا حاجة إلى من يكمل نقصها في أبواب السياسة وفي ما لا تستطيع القيام به، وأن مسلكها الاعتقادي وكذلك العملي لا مزيد عليه ولا يحتاج إلى تكميل؛ لأنها الحق الذي لا حق بعده.

وبعضها الآخر يرى أن النقص وإن كان في قطعيات الدين يمكن التأويل له بقواعد الرخص وفقه الضرورات.

ولو بقيت الأمة مئات السنين لا تستطيع إقامة قطعيات الدين وكلياته الكبرى؛ فللأمة استدامة فقه الرخص والعمل به، من دون علم بوقت أو زمن محدد، ومن دون بناء منظومة فكرية وعملية تقلل من الاعتماد على فقه الرخص؛ لتصل الأمة بالتدريج إلى تطبيق أصول دينها وشريعتها على الوجه الأكمل. وتمتد بهم السنون والقرون وليس لهم مواقف على ما يفعله المستبد باسم الشريعة.

يرون تلك القطعيات التي يجادلون بها الخصوم، تقطع وتنثر وتباد بيد مستبد، فيقابلون جرمه واستبداده بمزيد من تحقيق المخطوطات والبحث عن خصم وميدان معركة؛ كي لا تحرجه تصرفات الاستبداد بضعف مواقفه الشرعية، أو مظهر حبه للشريعة، والشريعة تنتقص أمام عينيه.

وبمجرد الخوف على النفس يمكن التنازل عن كثير من القطعيات الكبرى في العدل والتصدي للاستبداد وقد وصف ابن تيمية حالة كثير من المتدينين في زمنه فقال... «وهذه حال كثير من المتدينين يتركون ما يجب عليهم من أمر ونهي وجهاد يكون به الدين لله وتكون به كلمة الله هي العليا، لئلا يفتنوا بجنس الشهوات، وهم قد وقعوا في الفتنة التي هي أعظم مما زعموا أنهم فروا منه»(٣٩).

واقع بعض الشرعيين المتضخم يثبت حب الدنيا وكراهية الموت، ويثبت التشبع بما لم يعطَ، أمام توسعهم في التأويل وفتح الذريعة في المنكرات السياسية، من دون تسجيل مواقف عملية تتلاءم مع تقريراتهم في مسائل الإيمان والحاكمية وتطبيق الشريعة، فهو إرجاء مهما تغلف بالتأويلات الشرعية.

إن التزام الإنسان بما يقول ولو بالحد الأدنى لا يدل إلا على صدقه، فإذا تحمل ثمن مواقفه فهو صدِّيق.

لقد تميزت شخصية الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ بقوة صدقه والتزامه بما يقول ويعتقد، وهو أمر أثار إعجاب شخصيات استشراقية، كمايكل كوك، أو ميلتشرت في كتابه **موسوعة الإسلام**، وهو يتحدث عن الإمام أحمد فيقول: «. . . إنني يجب أن أعجب به من بعيد. فهو رجل لديه مبادئ وقد التزم بها مهما كان الثمن الذي وجب عليه دفعه».

---

(٣٩) الاستقامة، ٣/ ٢٨٧-٢٩١.

خاتمـــة

صحوة التوحيد ستعيد ترتيب حياة الإنسان المسلم من جديد؛ لتجعله صالحاً في نفسه ليعبد ربه لا شريك له بلا قيود وبلا أحبار أو رهبان، وبلا رجال يرقبون نفسه وهمسه، وليس لأحد أن يفرض عليه ما لم يفرضه القانون الذي تم بفهمٍ يمثل الجميع؛ يراعي كل من يعيش في أرضٍ واحدة.

هي صحوة وهي تجديد في الخطاب الفقهي والعقدي والسياسي، بعد صحوة جزئية كرست مفاهيم التفرد ولم يكتمل نموها، وسعت إلى مواجهات خارج نسق القيم الكلية فلم يعد صداها على أصول كلية، ولم يستفد من حراكها وموجهاتها إلا التغلّب والتفرد، ولم تنفعها قواعد الضرورات والرخص التي قررها الشرع لإزالة الضرر أو تخفيفه، فإذا بها تزيد من ضراوة الجور وتخلف الإنسان، وبلا أمل في التغيير والإصلاح.

لقد بدأت صحوة التوحيد على يد مناهضي فكر الاستبداد والتغلب والاستئثار بالولاية على البشر، مهما ادعى هؤلاء البشر من حق في ما يحملونه؛ فالعبرة بفرض الحق عبر رضى الأمة المعصومة واختيارها، وليست العبرة بفرض الحق

بالتسلط والإكراه بجماعة أو فئة تدعي العصمة؛ **فالفرض بالمجموع لا بالجماعة، والعصمة التي تقوم بالجماعة ليست كالعصمة التي تقوم بالمجموع، وفي الحكم وسياسة الأمة لا يتعلق الأمر بسياسة قبيلة أو فصيل؛ فالسياسة إن كانت تسوس كل الناس فلا عصمة للسياسة إلا بمجموع معصوم.**

هي صحوة تهدد كل من به شبق الولاية والتحكم في مصير البشر..

صحوة تتصل بصحوة العرب بعد مجيء رسول الإسلام محمد (ﷺ)، فكان أول تهديد أرسله بعد تمام الصحوة إلى كسرى وقيصر، أن صحوة القيم والعدل قادمة، وقد جاءت يقودها صحابة رسول الله (رضي الله عنهم) ليقوم ركن العدل في الأرض مع ركن الصلاة، وليعلن ربعي بن عامر: «جئنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد».

ليس أمام الأمة الإسلامية إلا خيار واحد، فإما الشورى وولاية الأمة لإقامة العدل وتحقيق التوحيد، وإما قانون الغلبة وولاية الفرد لإقامة الجور والظلم.

ولكل شيءٍ آثاره؛ ففي الأولى إنسان صالح يعبد ربه لا شريك له، ولا معبود بحق إلا الله، وفي الأخرى إنسان مغلوب على أمره، ليس له إلا الاستسلام لبشر مثله.

فلا شريعة إلا بعدل ولا عدل إلا بولاية أمة، ولا تحقيق للولاية إلا بعقد الشورى.

والشواهد من حضارة الإسلام الدينية والدنيوية، وحضارة أوروبا المادية كانت ثمرة القضاء على التسلط البشري.

فالحياة الكريمة لا يوجد فيها شجر يثمر في قبضة الظلم..

والإسلام تحت قانون الغلبة وسيادة الفرد المتغلِّب ليس هو الإسلام تحت سيادة القانون برعاية الأمة.

والإسلام تحت ظلال السيوف والسجون والمعتقلات والمحاكم ليس هو الإسلام تحت ظلال العدل والرحمة..

والشريعة التي كانت في عصور الانحطاط لن تكون هي الشريعة في عصور العدل وحقوق الإنسان.

والشريعة بقيمها الكلية التي تولد وتثمر الرحمة والعدل، لن تكون في كامل زينتها وجمالها وهي في ظل الجور والظلم.

وفي ظل الجور والقسوة لن يظهر من الشريعة إلا جزئياتها، وفي ظل العدل والرحمة لن ترى الأمة انشغالاً وانهماكاً وتوسعاً في الخلافيات والتشقيقات والحواشي.

وكثرة التساؤلات عن سبب تضخم الجدل والأقوال والمذاهب والفرق يعود بالدرجة الأولى إلى البيئة السياسية والاجتماعية ونوعية النظم التي تحكمها، والسلطة السياسية - كما سبق - تترك بصمتها حتى على الهواء والماء.

وآثار الجور والحرمان تعيد تشكيل عقل الإنسان على نحو يقارب عقول البهائم، وتصرفات تشبه وضع الجمادات.

لا اكتمال للتوحيد حتى يقام على تحقيق القسط، والتوحيد الذي ينقي الإسلام من البدع هو إقامة لتوحيد جزئي غير مكتمل.

والتأويلات التي طالت معاني التوحيد وقصرت معناها على الحاكمية، ومحاربة البدع، وكل طائفة ترى أن هذا هو التوحيد لم تنجح في تغيير الواقع إلى ما تريد، فضلاً عما يريده الله ورسوله.. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم..

... والحمد لله رب العالمين.

هذا الكتاب

بدأت صحوة التوحيد على يد مناهضي فكر الاستبداد والتغلب والاستئثار بالولاية على البشر، مهما ادعى هؤلاء البشر من حق فيما يحملونه؛ فالعبرة بفرض الحق عبر رضا الأمة المعصومة واختيارها، وليست العبرة بفرض الحق بالتسلط والإكراه بجماعة أو فئة تدعي العصمة. إنها صحوة تهدد كل من به شبق الولاية والتحكم في مصير البشر...

ومن يظنّ أن قيام التوحيد يقوم بملاحقة البدع والخرافات، فهو يسعى بذلك إلى إقامة جزء من التوحيد، وهو إقامة القسط. وإقامة القسط لا معنى لها ما لم تكن في مواجهة الطغيان البشري، الذي يمثّل الإنسان مصدره الأول.

صحوة التوحيد ستعيد ترتيب حياة الإنسان المسلم من جديد؛ لتجعله صالحاً في نفسه ليعبد ربه لا شريك له بلا قيود، هي صحوة وهي تجديد في الخطاب الفقهي والعقدي والسياسي، بعد صحوة جزئية كرست مفاهيم التفرد ولم يكتمل نموها ولم يستفد من حراكها وموجهاتها إلا التغلب والتفرد فإذا بها تزيد من ضراوة الجور وتخلف الإنسان.

فلا إله إلا الله ولا معبود بحق إلا الله، هذه العبارة تمثل القيمة الكبرى للتوحيد وهي ركن الإسلام الأول، ومن دونها لا أمل في التغيير والإصلاح.

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-90-2

9 789953 533902

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com